ترجمان

ريوين كونيل

النظرية الجنوبية

علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة

ترجمة: فاروق منصور

مكتبة العربي
PDF



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

النظرية الجنوبية

علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

النظرية الجنوبية

علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة

ريوين كونيل

ترجمة

فاروق منصور

مراجعة

فارس اشتي

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
كونيل، ريوين، 1944 -
النظرية الجنوبية: علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة/ ريوين كونيل؛ ترجمة فاروق منصور؛ مراجعة فارس اشتي.
380 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على بيليوغرافية (ص. 331-357) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-352-0
1. العلوم الاجتماعية - فلسفة. 2. الاجتماع، علم - فلسفة. 3. الحداثة (فلسفة) أ. منصور، فاروق. ب. اشتي، فارس. ج. العنوان. د. السلسلة.
300.1

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Southern Theory (1st Edition):
Social Science and the Global Dynamics of Knowledge

by Raewyn Connell

عن دار النشر

Polity Press Ltd.
This edition is published by arrangement with **Polity Press Ltd.**, Cambridge.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/يوليو 2020

المحتويات

مقدمة الناشر

من المتوقع أن يستحوذ كتاب ريوين كونيل **النظرية الجنوبية: علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة** – وهي من أستراليا متخصصة في علم الاجتماع ولها دراسات رائدة في مجال الجندر مع التركيز على الذكورية – على اهتمام كبير في أوساط علماء الاجتماع العرب وذلك لأسباب عدة أهمها: الموضوع الجديد الذي يناقشه الكتاب وارتباطه المباشر بما ينتجه علماء الاجتماع العرب والمواد التي يدرّسونها في الجامعات والمعاهد. نادرة هي الكتب المتوافرة باللغة العربية – إن وُجدت – والتي تتناول النظريات والمفاهيم في مجال علم الاجتماع من حيث مشروطيتها التاريخية، وإنما المغلّفة بصبغة علمية تدعي قابليتها للتطبيق في كل زمان ومكان. بالطبع، هناك كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد والمترجم إلى العربية، إلا أن هذا الكتاب الذي يعالج علاقات سيطرة «الغرب» بالمعارف التي أنتجها عن «الشرق»، لا يتناول هذا الموضوع بالعمق والتفصيل اللذين تقدمهما الباحثة كونيل في ما يتعلق بنظريات علم الاجتماع. والأهم من ذلك أن كونيل في الوقت الذي تشير بوضوح إلى ما تسميه «هيمنة النظرة المتروبولية» على الدراسات عن المجتمعات «الطرفية»، تخصص في الوقت نفسه معظم صفحات الكتاب لمناقشة نماذج من كتابات صادرة عن المجتمعات المستعمَرة أو ما بعد المستعمَرة لتأكيد أمرين: **الأول** وجود كتابات صادرة عن كتّاب ينتمون إلى المجتمعات «الطرفية» ومتفلتة من النظرة المتروبولية وما تمليها من مفاهيم ونظريات ظاهرها «علمي» و«موضوعي»، ومفعولها يؤدي إلى تسهيل سيطرة

«المتروبول» على المجتمعات «الطرفية» وتسويغها وإعادة إنتاجها. **والثاني**، التأكيد أنه على الرغم من هيمنة نظريات «المتروبول» في الحقل الأكاديمي المتعلق بعلم الاجتماع وتعميم صلاحيتها على المجتمعات كلها، فإن ذلك لا يلغي كتابات «مضادة» تسعى إلى كسر احتكار المتروبول لإنتاج المعرفة السوسيولوجية المتعلقة بالمجتمعات «الطرفية». باختصار، نحن إزاء حقل أكاديمي تخترقه علاقات قوى رمزية متنازعة تصب في مصلحة نظريات ومفاهيم صادرة عن المتروبول.

صحيح أن السيطرة في مجال العلوم الاجتماعية هي للكتابات المتروبولية التي تخدم في نهاية الأمر مصالح الغرب الرأسمالي وتستبعد بالتعريف الكتابات المغايرة لمنطلقاتها الأساسية (على سبيل المثال، السردية المعتمدة في علم الاجتماع تقول إن الآباء المؤسسين لهذا العلم هم ماركس ودوركهايم وفيبر بصفتهم منظري الحداثة الرأسمالية، ويجري قياس باقي المجتمعات وتحليله على أساس قربها أو بعدها من هذا المسار)، وصحيح أيضًا أن هذه السيطرة ممأسسة في البرامج التعليمية وسياسات دور النشر والمجلات المحكمة والتمويل البحثي والمناهج البحثية ومعايير الترقي الجامعي، إلا أن ذلك كله لا يمنع وجود معرفة علم اجتماعية متحررة من القيود الإبيستيمولوجية والمفاهيم والنظريات الآتية من المراكز المتروبولية. والكتاب مليء بتعريف القارئ بهذا النوع من الكتابات، والتي اختيرَت من الشرق الأوسط والهند وأفريقيا.

أهمية هذه الكتابات، في نظر كونيل، لا تكمن في سعيها إلى تحرير النظرية الاجتماعية من مفاهيم ومناهج خاصة بتاريخ الغرب الرأسمالي ومجتمعاته والمشاكل التي يواجهها وحسب، وإنما أيضًا في الإشارة إلى أن نظريات علم الاجتماع السائدة تغيّب في معظمها ارتباط المسار التاريخي لتشكل المجتمعات الرأسمالية المتطورة بما قامت به في البلدان التي استعمرتها.

ففي مقابل هذا النوع من الكتابات، بالطبع، لا تدعو كونيل إلى تبنّ أحادي للكتابات الصادرة من المجتمعات «الطرفية» وممارسة عملية إقصاء «معكوس» للكتابات الصادرة في «المتروبول»، بل تطالب بإنتاج المعرفة الاجتماعية

ومناقشتها على قاعدة اشتمال تجارب جميع البلدان بما فيها البلدان النامية والتابعة للبلدان المسيطرة والمتطورة بالمعنى الرأسمالي المعاصر. ومن الشروط الأساسية لتحقيق هذه الخطوة، تخلّي الجميع عن الدعوة إلى إنتاج نظرية شاملة وعامة وصالحة في كل زمان ومكان وتبني فكرة إنتاج فكر اجتماعي أكثر التصاقًا بـ «الأرض» التي يقف عليها الباحث. وكما تقول كونيل، لسنا بحاجة إلى نظريات ومفاهيم ونماذج إرشادية مجردة و«نظيفة»، بل إلى نظريات ومفاهيم «وسخة» ينتجها باحثون يتعلمون أحذية سميكة.

وفي زمن تسود نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، نسارع إلى القول إن الكتاب لا يوافق على تلك النظريات وتبعاتها على إنتاج المعرفة في مجال علم الاجتماع، إذ يؤكد عدم التخلي عن مشروعية إنتاج معرفة اجتماعية قابلة للتعميم، وهو شرط من شروط صفتها العلمية، بل يدعو إلى الإصغاء جيدًا إلى الواقع (أو الأصح الوقائع) العيني الملموس وجعله في «حوار وتفاعل» دائمين مع النظرية والمفاهيم التي تسعى إلى تفسير هذا الواقع، إذْ ليس المطلوب دراسة «مفاعيل» الحقيقة ورصدها بحسب منظري ما بعد الحداثة وحسب، وإنما أيضًا السعي الدؤوب إلى امتلاك الحقيقة مع الاعتراف الدائم بمشروطيتها في الزمان والمكان. وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى الأهمية التي توليها كونيل لفتح قنوات التواصل بين علماء الاجتماع أكانوا في «الشمال» أم في «الجنوب» وإلى إطلاق الحوار الحر بينهم والاعتراف المتبادل بضرورة هذا الحوار والسعي إلى تخطي الحواجز المؤسساتية (والمادية) التي تحول دون ذلك، قدر الإمكان. بكلمة وجيزة، إنها دعوة إلى خلق مناخ ديمقراطي لإنتاج المعرفة الاجتماعية لجهة الظروف المادية المحيطة بذلك الإنتاج (سياسات تمويل البحوث على سبيل المثال) من جانب، ولجهة إطلاق تفاعل وحوار حر بين علماء الاجتماع في المتروبول والأطراف على السواء، من جانب آخر.

أخيرًا، أود أن أشير إلى ملاحظتين: في سياق مناقشة كونيل كتابات مضادة لتلك السائدة عالميًا والصادرة عن المتروبول، تكتفي الكاتبة بمناقشة بعض

كتابات لمؤلف عربي واحد وهو جمال الدين الأفغاني. بالطبع، الخيار هذا محكوم باعتبارات عدة منها عدم معرفة الكاتبة باللغة العربية وعدم توفر الترجمة الإنكليزية أصلًا للكتابات العربية بصورة عامة، وللكتابات الاجتماعية بصورة خاصة. إلا أن هذا الأمر يجعلنا نشير، وهذا يدخلنا في تقديم الملاحظة الثانية، إلى أنه لو توفرت ترجمات إنكليزية لعدد أكبر من الكتابات بأقلام علماء اجتماع عرب أو لو أنها كتبت باللغة الإنكليزية في الأساس، كما هي الحال بالنسبة إلى كتابات عدة صادرة من الهند، لحصلت الكاتبة كونيل على المزيد من الشواهد التي تؤكد صوابية تحليلها لجهة إنتاج عدد أكبر من علماء الاجتماع العرب كتاباتٍ متحررة، ولو محدودة، إلى حد بعيد من هيمنة التقاليد الغربية السائدة، ولتبيّنت لها نقاط تشابه بين ما ينتجه البعض وما ينتجه آخرون في البلدان الطرفية الأخرى. وأشير هنا إلى التشابه الذي وجدته بين مفهوم «السيطرة بلا هيمنة» للكاتب الهندي راناجيت جحا في وصفه أنماط السلطة الثلاثة في الهند (وهي الجماعي والإقطاعي والبرجوازي)، ومفهوم «الاستتباع» لابن خلدون الذي استُخدِم منذ منتصف العقد السابع من القرن المنصرم في تحليل نمط السلطة في لبنان (ويمكن تطبيقه على بلدان عربية أخرى). كذلك التطابق في الاستنتاج الذي توصل إليه كل من الكاتب الأوغندي محمود ممداني والكاتبة الهندية داس من جهة، وكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين اللبنانيين من جهة أخرى، كان آخرهم أسامة مقدسي في كتابه **ثقافة الطائفية**، عند وصفهم التشكيلات الطائفية والقبلية بأنها حديثة مصنوعة سياسيًا بالتعاون مع الدول والقوى الكولونيالية، لا تشكيلات أوّلانية.

من هنا، الأهمية القصوى التي تضعها الباحثة كونيل على ضرورة فتح الحوار والتواصل الحر بين الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية في المجتمعات كلها ومن دون أفكار مسبقة غالبًا ما تكون بقصد أو بغير قصد أدوات رمزية ذات طابع «علمي» لسيطرة المتروبول الرأسمالي الغربي على المجتمعات الطرفية.

مقدمة

الغاية من هذا الكتاب اقتراح طريق جديد إلى نظرية اجتماعية ستساعد علم الاجتماع في خدمة الأغراض الديمقراطية على مستوى عالمي. تسعى القوى المسيطرة الآخذة في إعادة تشكيل عالمنا إلى إنهاء معرفة الذات لدى المجتمع، بدلًا من منحها فرصة. وفي عالم كهذا، فإن لعلم الاجتماع دورًا ديمقراطيًّا حيويًّا ليؤديه.

لكن علم الاجتماع هو، في أحسن الأحوال، ديمقراطي على نحو غامض. وتصوّر أنواعه المسيطرة العالم كما يراه الناس والرأسماليون والمثقفون والأثرياء. وما هو أكثر أهمية، أنهم يصورون العالم من منظور البلدان الغنية المصدّرة لرأس المال في أوروبا وأميركا الشمالية؛ المتروبول الكوني[1]. تظلّ معرفة المجتمع الأساسية في التجارب الأخرى مشروعًا هشًّا. ومع ذلك، فإن المعرفة المنتجة على مستوى عالمي هي وحدها الملائمة لدعم فهم الذات عند المجتمعات التي يعاد تشكيلها، الآن، عنوة على مستوى عالمي. وهذا الكتاب معني بالكيفية التي يمكن من خلالها أن يعمل علم الاجتماع ديمقراطيًّا على مثل هذا النطاق.

القسم الأول، «النظرية الشمالية»، يدرس كيف يرسّخ علم الاجتماع

(1) المتروبول (metropole): على الرغم من أن المعنى الحرفي الدارج للكلمة هو الحاضرة، إلا أن المؤلفة تستعملها في هذا الكتاب للدلالة على المركز الذي قد يكون إقليميًّا أو عالميًّا (وإن كانت تخصّصُه للدلالة على أوروبا وأميركا الشمالية) مقابل **الأطراف أو المحيط** (periphery). (المترجم)

الحديث وجهات نظر المجتمع المتروبولي ورؤاه ومشكلاته، بينما يقدم نفسه معرفة عالمية. وقد تناولت قضية السوسيولوجيا (علم الاجتماع)، واستكشفت أولًا تاريخها، مبتدئة بأسطورة «الآباء المؤسسين» (founding fathers) العظيمة. ثم نظرت بعدها في أنواع النظرية العامة، مركزةً على ثلاثة مؤلّفين معاصرين ذوي تأثير كبير جدًّا. وأخيرًا، درست محاولة السوسيولوجيين المتروبوليين التخلص من ضيق الأفق في التفكير عبر نظريات العولمة.

القسم الثاني، «النظر جنوبًا»، يستكشف ما حدث لعلم الاجتماع نفسه في مستعمرة استيطانية، هي أستراليا. تغيّرت العلاقة الفكرية مع المتروبول بصورة دراماتيكية كبيرة خلال القرن الأخير، دون أن تُنشئ أبدًا وجهة نظر مميزة. ولقد استكشفت – بشيء من الحزن النابع من سيرتي الذاتية – تناقضات علم الاجتماع في حالة التبعية الاقتصادية والثقافية.

القسم الثالث والأطول، «النظرية الجنوبية»، يناقش التنظير الاجتماعي الذي برز في أربعة أوضاع تمّ فيها تحدي التبعية: أفريقيا ما بعد الاستعمار، وإيران المحدّثة، وأمريكا اللاتينية منذ الحرب العالمية الثانية، والهند منذ حالة الطوارئ[2] في سبعينيات القرن العشرين. وفي كل من هذه الفصول، حاولت أن أتتبع خيوط الحجج بصرف النظر عن مراميها. بمعنى أنني أخذتها بجدية أنها نظرية: نصوص للتعلم منها، وليس عنها فحسب. ولقد استكشفت أيضًا ما تُظهره هذه المناقشات في شأن مشروع التنظير في المحيط العالمي، مشكلاته الفكرية والعملية، وأشكاله المتمايزة.

وفي **القسم الأخير**، «تأملات فكرية أنتيبودية»، استكشفت تبعات وجهات النظر الجنوبية للعلوم الاجتماعية بوصفها مشروعًا على مقياس عالمي. إحدى المهمات هي إعادة التفكير في دور الأرض في البنى والديناميات الاجتماعية، وهذه قضية تُبرزها حركات السكان الأصليين

(2) أعلنت رئيسة الوزراء أنديرا غاندي حالة الطوارئ في الهند ما بين 25 حزيران/ يونيو 1975 و21 آذار/ مارس 1977، معطية لنفسها سلطة إصدار المراسيم والقرارات وإلغاء الانتخابات وتعليق الحريات العامة. وهي سجنت معظم معارضيها وأخضعت الصحف للرقابة. (المترجم)

(Indigenous people). ومهمة أخرى هي إعادة النظر في طبيعة المعرفة العلمية - الاجتماعية (الابيستيمولوجيا، ومناهج الاتصالات وأشكالها) في سياق احترام للتقاليد الفكرية من مناطق الأطراف في العالم. وفي الفصل الأخير، قدمت بعض المقترحات في شأن كيفية القيام بذلك، واقترحت كيف أن المهمة متصلة بمشروع الديمقراطية.

***

لقد استخدمت تعبير «النظرية الجنوبية» لأسباب كثيرة، **أولًا**: التعبير يستدعي الانتباه إلى علاقات الأطراف - المركز في عالم المعرفة. ولقد استخدم محررو الدورية الهندية *Subaltern Studies* **(دراسات التابع)** تعبير «التابع» (subaltern) ليس لتسمية فئة اجتماعية، ولكن لإبراز علاقات السلطة (يُنظر الفصل الثامن). وبالمثل، فإنني أستخدم التعبير «جنوبي» ليس لتسمية فئة محددة بوضوح من الدول والمجتمعات، لكن لتأكيد العلاقات - من قبيل ممارسة السلطة والضمّ والاستبعاد والهيمنة والمشاركة والرعاية والاستحواذ - بين المفكرين والمؤسسات في المتروبول وأولئك الذين في أطراف العالم.

ثانيًا: يؤكّد العنوان أن عالم الأكثرية ينتج فعلًا **نظرية** (theory). يصف الفيلسوف بولان هونتوندجي (Paulin Hountondji) نمطًا في العلم الاستعماري، المحمول قدمًا إلى عالم ما بعد الاستعمار، حيث يتم جمع البيانات والتطبيق في المستعمرة، بينما يحدث التنظير في المتروبول (يُنظر الفصل الخامس). ولا يزال معظم علم الاجتماع يتبع هذا النمط. مع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن النظريات تبرز أيضًا من التجربة الاجتماعية للأطراف، وفي أنواع وأساليب عدة.

ثالثًا: يلفت العنوان إلى حقيقة أن الفكر الاجتماعي يتبلور في أماكن معينة. أنا أكتب هذا الكتاب في أستراليا، وهي دولة يعني اسمها الذي أعطاه لها المستعمرون البريطانيون في أوائل القرن التاسع عشر، الأرض الجنوبية. ومثل التشيليين، فإن الأستراليين البيض غالبًا ما ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يعيشون في آخر الأرض، وأن بُعدهم عن المتروبول ينتج تأثيرًا غريبًا في علم الاجتماع. لكن في أستراليا أيضًا سكان أصليون يرون أن بلادهم ليست

نهاية الأرض، بل هي المركز. وحضارة السكان الأصليين الأسترالية هي أقدم الحضارات التي استمرت بلا انقطاع في العالم. والعلاقة بالأرض هي سمة رئيسة في عاداتهم وشؤونهم السياسية وفنهم، وهذه هي نقطة انطلاق المناقشة في الفصل التاسع.

***

إن المسائل التي نناقشها في هذا الكتاب ليست بجديدة. فقبل جيل كانت تُناقش في الهند، عندما أطلق عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الشهير لوي دومون (Louis Dumont) التصريح الكلاسيكي القائل إن فكرة علم اجتماع هندوسي تحمل تناقضًا في العبارات[3]. كما أن فكرة علم اقتصاد للدول النامية التي أطلقها الأرجنتيني راوول بريبش (Raúl Prebisch)، تم قمعها بالقسوة نفسها من علماء اقتصاد أميركا الشمالية (يُنظر الفصل السابع). وفي ثمانينيات القرن العشرين، ناقشت الجمعية السوسيولوجية الدولية (International Sociological Association) مسألة «علوم اجتماع السكان الأصليين» وحظيت بنجاح محدود (يُنظر الفصل الخامس).

إن اعتقاد دومون بأن علم الاجتماع يمكن أن تكون له مجموعة عالمية واحدة فحسب من المفاهيم والمناهج، وهي تلك التي صيغت في بلدان الشمال، لا يزال مسيطرًا. والافتراض التلقائي يرد في جميع العلوم الاجتماعية، باستثناء علم دومون نفسه. وفي الفصل الثاني، أوضحت هذا الافتراض المستخدم في الكلاسيكيات الحديثة للنظرية السوسيولوجية. ويبين الفصل الثالث، للمفارقة، أنه يرد أيضًا في سوسيولوجيات العولمة الراهنة.

يمكن رؤية قوة هذا الافتراض في مئات المحافل، بدءًا بالجهات الداعمة للبحوث وانتهاءً بالمناهج الجامعية. وثمة حالة صادمة وهي تقرير مؤسسة غولبنكيان (Gulbenkian Foundation) بعنوان *Open the Social Science* **(افتحوا**

---

(3) Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995), p. 34.

العلوم الاجتماعية)[4]. فقد اجتمعت هيئة دولية مرموقة برئاسة إيمانويل فالرشتاين (Immanuel Wallerstein)، طوال عامين، للتفكير مليًّا في ماضي علم الاجتماع ومستقبله. وكان يُتوقع صدور شيء يفتح الطريق. لكن ما تبين أن تاريخ علم الاجتماع الذي كتبته الهيئة ركّز على أوروبا حصرًا، ووجهة النظر التي بُنيت عليها مناقشة المشكلات المعاصرة كانت أميركية شمالية. أما الأفكار الآتية من بقية أنحاء العالم فقد عوملت كحواشٍ «للتراث» كونت[5] وفيبر[6] وماركس[7] وسميث[8] ورانكه، وغيرهم.

إن فكرة علم عالمي للسلوك البشري وللمجتمع لها فخامة معينة، وفائدة معينة. وكما تبين تشيلا بولبيك[9] في استكشافها للنسوية في العالم، أنه مهما كنا حذرين في اعترافنا بالاختلاف الثقافي والاقتصادي، فإن الأفكار العالمية مثل الحقوق والمساواة تبقى مهمة للسياسة الديمقراطية. لكن عندما يكون الادعاء بالمعرفة العالمية أو القيم العالمية صادرًا عن موقع امتياز، فإنه يميل إلى أن يخدم الهيمنة لا التحرر.

أخذت العلوم الاجتماعية شكلها المؤسسي الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع ذروة مدّ الإمبريالية الأوروبية. وكما أكد أشيز ناندي (Ashis Nandy)، عمل الارتباط الاستعماري في الطريقين معًا؛ فقد تأثر المتروبول أيضًا إلى حد بعيد (يُنظر الفصل الثامن). لقد أصبحت الإمبريالية

(4) Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

(5) أوغست كونت (1798–1857): عالم رياضيات وفيلسوف فرنسي. يعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية. (المترجم)

(6) ماكس فيبر (1864–1920) عالم سوسيولوجيا، واقتصاد، وسياسة، وفيلسوف ألماني. يعتبر مؤسس علم الاجتماع الحديث. (المترجم)

(7) كارل ماركس (1818–1883): فيلسوف اجتماعي ألماني، أشهر أعماله **رأس المال**. يعتبر مؤسس الاشتراكية الماركسية. (المترجم)

(8) آدم سميث (1723–1790): فيلسوف اجتماعي وعالم اقتصاد اسكتلندي. يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي. (المترجم)

(9) Chilla Bulbeck, *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

شرط الوجود للمجتمع المتروبولي بحلول الوقت الذي جعلت فيه العلوم الجديدة «المجتمع» موضوعًا لنظرية نظامية.

كان هذا الارتباط واضحًا تمامًا للمفكرين في القرن التاسع عشر. وكما عرضت في الفصل الأول، فإنه أصبح بطريقة مشوهة أساس السوسيولوجيا بوصفه مشروعًا فكريًا. لكن سوسيولوجيا القرن العشرين رفضت بحق الفكرة الخُلُقية القذرة لـ «التطور الاجتماعي»، ورفضت في الآن نفسه معنى الارتباط مع العالم الاستعماري الذي ارتكزت عليه تلك الفكرة. ومع الأنثروبولوجيا التي هي اليوم الحاوية الفكرية المعتمدة للمجتمعات البدائية، فإن باقي علم الاجتماع شكل نفسه على افتراضات متمركزة إثنيًا ترقى إلى درجة كذبة هائلة، وهي أن الحداثة خلقت نفسها ضمن عالم شمال الأطلسي، باستقلال عن باقي البشرية. والنماذج التي بنيت على أساس هذه الكذبة، مثل السوسيولوجيا الوظيفية، ونظرية التحديث، والاقتصاديات الكلاسيكية الجديدة، تم بالتالي تصديرها إلى باقي العالم مع كل السلطة التي امتلكتها المعرفة الأكثر تقدمًا، وكل ثقل ثروة «العالم الأول» (First World) وقوته.

جرت محاولات لتصحيح هذا، عبر إضفاء طابع موضوعاتي على فكرة الاستعمار وعدم المساواة في العالم ضمن علم الاجتماع المتروبولي. ومن بين المحاولات كانت نظريات قصور الاستهلاك[10] ونظريات الماركسية عن الإمبريالية، من هوبسون إلى لينين وما بعده، ومقاربة «النظام العالمي» (world system) التي طورها إيمانويل فالرشتاين ورفاقه. وفي مشاريع مركّزة، مثل كتاب *Sociology of Black Africa* (**سوسيولوجيا أفريقيا السوداء**) الذي وضعه جورج بالانديه[11]، تمت بصورة مباشرة مواجهة المعضلات المرتبطة بقوة بممارسة علم الاجتماع في «الحالة الاستعمارية». مثل هذا العمل ملهم، وسيُناقَش في مواضع عدة من هذا الكتاب، لكنه ينطوي على مشكلة كبيرة جدًا: إنه يعمل

---

(10) هي النظريات التي ترد الأزمات الاقتصادية إلى زيادة الإنتاج مع ضعف الاستهلاك. (المترجم)

(11) Georges Balandier, *The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa* (London: André Deutsch, 1955).

من خلال تصنيف أُنتج في المتروبول[12]، ولا يتحاور مع الأفكار التي ينتجها العالم المستعمَر.

يستمرّ تصدير العلوم المتروبولية التي يتم تحديثها بصورة مستمرة في وطنها. ويتضمن الاختصاص الآن أمثال فوكو وهبرماس و«نظرية الشاذ[13]»، والنمذجة الاقتصادية، وعلم النفس التطوري. وتُوزع النظرية المتروبولية من خلال شبكة عالمية من المؤسسات تتضمن الجامعات والمنظمات العلمية والمجلات - كما أوضح أرتورو إسكوبار ببلاغة[14] - ومؤسسات التنمية بدءًا من البنك الدولي.

إن هيمنة المعرفة المتروبولية لا تمحو المعارف الأخرى كلها. فلا تزال طرائق بديلة للتفكير بالعالم تتواصل بعزم. لكنها سرعان ما تُهمش - على ما أظهرت المناقشات الأفريقية لمعارف السكان الأصليين - وتُحقَّر فكريًّا، وتُسقط من مناهج المدارس والجامعات، أو تُمزَّق من جهة شركات تبحث عن حقوق الملكية الفكرية[15]. وتشير فينا داس[16] إلى الطريقة الخاصة التي يعمل فيها هذا الحرمان من الحق لمصلحة النظرية الاجتماعية. ففي ظلّ هيمنة النظرية المتروبولية، يتم إرغام الفكر الهندي على إرجاع هياكل الفكر المحلية إلى الماضي؛ وعلى معاملتها بوصفها «تقاليد» ذات أهمية تاريخية أو إثنوغرافية، لكن ليس كمصادر للسلطة الفكرية في الحاضر.

(12) لغويًا، فإن كلمة المتروبول في اللاتينية metropolis تعني «عاصمة المقاطعة»، في حين أنها في اللغة اليونانية mētropoles تعني «المدينة الأم» بالنسبة للمستعمرات. (المترجم)

(13) هي حقل دراسات نابع من «النظرية النقدية ما بعد التفكيكية» التي ظهرت في مطلع تسعينيات القرن العشرين على قاعدة دراسات الشاذ والدراسات النسوية. وقد نحتت هذا الاسم المنظرة النسوية الإيطالية تيريزا دي لوريتيس (Teresa de Lauretis). وهذه النظرية تهتم بالعلاقات ما بين الجنس والجندر والرغبة من خلال دراسة كل ما له علاقة بالشذوذ الجنسي والسلوكي. (المترجم)

(14) Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(15) Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems: Towards a Philosophy of Articulation* (Claremont: New Africa Books, 2002).

(16) Das, p. 30.

لذلك، لا جدوى من تحدي السيطرة المتروبولية باكتشاف «آباء مؤسسين» بدلاء لعلم الاجتماع نفسه؛ على سبيل المثال، بالادعاء بأن ابن خلدون أوجد علم الاجتماع في القرن الرابع عشر[17]. فهذا يعطي الرضى البلاغي نفسه الذي تعطيه فكرة أن الثقافة اليونانية الكلاسيكية لها أصول أفريقية[18]، لكنه لا يفعل شيئًا لتغيير شروط الإنتاج الفكري في الحاضر، بل إن حركات كهذه قد تكون غير مثمرة، إذ تحيل بثبات أمجاد الأفكار العربية أو الأفريقية إلى الماضي البعيد.

وما يدّعيه هذا الكتاب هو أن المجتمعات المستعمَرة ومجتمعات الأطراف تنتج فكرًا اجتماعيًا عن «العالم الحديث» له السلطة الفكرية نفسها التي للفكر الاجتماعي المتروبولي، كما أنه ذو صلة سياسية. وحيث إن الأرضية مختلفة، فإن شكل التنظير مختلف أيضًا في الأغلب. وهناك حاجة إلى العمل على تطوير الروابط، كما التناقضات، بين هذه المجموعات من الأفكار وتلك التي للمتروبول.

يتطرق هذا الكتاب إلى مسائل نوقشت في نظرية ما بعد الاستعمار في الدراسات الأدبية. وعلى الرغم من سعادتي بالاعتراف بإلهام إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** (*Orientalism*) والأعمال الأخرى من هذا النوع، إلا أن المشكلة المركزية للبحوث التي نناقشها هنا مختلفة. فهذا الكتاب مهتم بالبحث والنظرية حول الاجتماعي، ومحوره هو بناء علم الاجتماع، وإعادة بنائه. يجب فهم علم الاجتماع في سياقاته الثقافية والسياسية والاقتصادية؛ لكنه لا يُختزَل بأي من هذه.

***

لقد شرعت في هذا العمل بإجراء دراسة للنصوص، وهذا بحاجة إلى تبرير. فهونتوندجي[19] في عمله الثاقب *African Philosophy: Myth and Reality*

(17) Syed Hussein Alatas, «The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology,» *Current Sociology*, vol. 54, no. 1 (2006).

(18) Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1 (London: Free Association Books, 1987).

(19) Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, H. Evans & J. Rée (trans.) (London: Hutchinson, 1983).

(الفلسفة الأفريقية: الأسطورة والواقع)، يدلي بالملاحظة الحاسمة التي تقول إن الفلسفة شكل من المعرفة يعتمد على النص. وهذا صحيح بالنسبة إلى النظرية الاجتماعية أيضًا. فالكثير من المجتمعات لها تطلعات اجتماعية وخلْقية ووجودية [أنطولوجية] معبر عنها بثراء في أشكال شفهية وبصرية واحتفالية (الفصل التاسع يقارب المعرفة الاجتماعية المضمَّنة في مثل هذه الأشكال). لكن النصوص المكتوبة فحسب هي التي تسمح بالمناظرة المستدامة والنقد المنهجي. والمعرفة الشفهية قد تتراكم بالتأكيد، لكن وحدها النصوص تسمح لنا أن نتتبع العملية ونعلّق عليها. وأكثر من ذلك، فإن النصوص المكتوبة فحسب هي التي تسمح بإيصال معرفة اجتماعية معقدة عبر مسافات كوكبية.

ركزت على عدد صغير نسبيًّا من النصوص. هناك نوع من الكتابات على المرء أن يمر فيه عبر عدد كبير من المصادر. والفصلان الأول والرابع يفعلان هذا، في محاولة لإعادة بناء المسار التاريخي للسوسيولوجيا في المتروبول وفي أستراليا؛ والفصل الثالث يفعل ذلك أيضًا حيث يحاول رسم خريطة أدبيات العولمة. وبالنسبة إلى باقي الكتاب، فقد عملت بتركيز أكبر وأدق. أردت أن أنصف بشكل معقول المشروعات النظرية للمؤلفين الذين أتناولهم، سواء أكانوا في المتروبول أم في الأطراف. وهذا يعني الاكتفاء بنصوص معينة ومحاولة فهم كيفية عملها بشيء من التفصيل.

والنصوص قد اخترت نفسها جزئيًّا بحسب توفرها في المكتبات الأسترالية، أو سهولة الوصول إليها لأي مسافر. يمكنني قراءة لغات عدة، لكنني أتقن الإنكليزية فحسب بطلاقة، ولهذا اعتمدت بقدر كبير على الترجمات. وبعضها - كما يقول المثل الإيطالي (traduttore, traditore) - «خيانة للنص». مع ذلك، فإن معظم الترجمات التي عملت بها بدت محاولات شريفة للمهمة الصعبة للاتصال بين اللغات، وأنا كثيرة الامتنان للمترجمين لقيامهم بذلك.

لقد بحثت عن إفادات مؤثِّرة عن الفكر الاجتماعي، مهما كان نوعها. وهي تراوح بين البحث الصوري والأعمال الأدبية الواقعية، وبين مقالات المجلات

العلمية والخطب الوعظية. وللعثور عليها أخذت بنصائح أصدقاء وزملاء في عدد من البلدان.

يركّز النصف الأول من الكتاب على السوسيولوجيا، وهو علم الاجتماع الذي عملت فيه مدة أطول من غيره، وسأحافظ على هذا التركيز لجعل نقد النظرية الشمالية دقيقًا قدر الإمكان. وعندما ألتفت إلى النظرية الجنوبية في النصف الثاني، فإن المدى يتسع. وبتعبيرات تخصصية، تنتقل هذه الفصول بين الأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم النفس والفلسفة والاقتصاد والدراسات الثقافية، إضافة إلى السوسيولوجيا؛ كما أنها تعالج نصوصًا هي أنواع غير قابلة للتصنيف في هذا المجال.

والفصلان الخامس والثامن ليسا محاولة لكتابة تواريخ الفكر الاجتماعي الأفريقي، أو الإيراني، أو الأمريكي اللاتيني، أو الهندي. وأنا لا أملك المعرفة التقنية للقيام بذلك. يتطلب فهم نص ما بالتأكيد بعض المعلومات الأساسية، وأمل بالنسبة إلى القراء غير المتعودين هذه الآداب أن يلتقطوا شيئًا من التواريخ الساحرة المتناولة. لكن اهتمامي المركزي ينصب على قراءة النظرية الاجتماعية، ويهتم هذا بالضرورة بالطريقة التي تتراكم فيها النصوص وراء سياقاتها المباشرة. في نهاية المطاف، يتعلق الأمر بطريقة دخولها الاتصال العالمي للمعرفة.

لهذا، يسجل النصف الثاني سلسلة من اللقاءات بين قارئ معين ونصوص معينة. وهي لقاءات عبر مسافات اجتماعية وتاريخية، وجغرافيّة أيضًا. بالنسبة إلى شخص مثلي، فإن تعاملي مع مصطلحات علي شريعتي الشيعية الثورية (ينظر الفصل السادس)، على سبيل المثال، أو مصطلحات اقتصاديات أزمة التجارة لراوول بريش (ينظر الفصل السابع)، ليس بالأمر البسيط، لكن يجب أن يكون **ممكنًا** إذا كان للحوار العالمي عن المعرفة الاجتماعية أن يحدث.

هذه، بصراحة، تجربة. ولو لم يكن في الأمر جرأة أكثر من اللازم لدعوت هذا الكتاب: قصة تجربتي مع الحقيقة. وهو ينطوي بالتأكيد على كفاح طويل لفهم المواقف التي بدأتُ منها منذ سنوات طويلة وإعادة التفكير جذريًا فيها.

***

تُكتب النصوص للجمهور. وهذا ما يتم تجاهله ببساطة في علم الاجتماع المتروبولي، حيث «الجمهور» المستهدَف هو عادة الجمهور المهني المسلّم جدلًا به. ومن المستحيل تجاهل ذلك مع نص مثل **غرب زدگی** (نزعة التغريب أو التسمم بالغرب)[20] لجلال آل أحمد مكتوب بأسلوب شخصي راقٍ لقراء إيرانيين من الطبقة الوسطى الحضرية في لحظة معيّنة من التغير الاجتماعي. مع ذلك، فإن أهمّية هذا الكتاب، كما جادلت في الفصل السادس، تتخطّى ذلك المكان وتلك اللحظة.

مع كتابات جلال آل أحمد، ومع بعض النصوص الأخرى، فإن لدي إدراكًا بأن الكتابة تخلق فعليًّا الجمهور الذي تخاطبه، مجمّعةً قراء لم يتم جمعهم من قبل. واجتماع جماهير جديدة عبر مناطق مختلفة من العالم هي طاقة حيوية لعلم الاجتماع، إذا كان سيعمل كالمعرفة الذاتية للمجتمع العالمي.

غاية علم الاجتماع المعرفية ليست ثابتة أبدًا. وحاليًّا، تتأثر البنى المجتمعية لكل جزء من العالم بأجندة السوق للسياسة النيوليبرالية ومدى الوصول الآخذ في الاتساع للأعمال التجارية العابرة للأقطار. والجهل الذاتي المحفز لمجتمع السوق أحجية وعقبة أمام علم الاجتماع. وقد أصبح التحول النيوليبرالي بؤرة قوية للنظرية الاجتماعية في أميركا اللاتينية مع أنه ليس كذلك في أماكن أخرى (ينظر الفصل السابع). وعلى الأمد الطويل، لا بدّ من أن يطاول التحوّل علم الاجتماع المتروبولي أيضًا.

في الفصل العاشر، بحثت في التشكيلات الجديدة للمعرفة التي قد تنتج عندما يتم احترام النظرية الجنوبية في كل مكان. والنظريات المتشكلة بصور مختلفة تتكلم معًا. وهذا النقاش بداية مهتزّة في أحسن الأحوال. وإذا ما استطعت إقناع القراء بأنها البداية التي يجب تحسينها، يكون الكتاب قد حقق غايته.

---

(20) Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Weststruckness), John Green & Ahmad Alizadeh (trans.) (Lexington, KY: Mazda, 1982).



شكر وتقدير

تستند فصول عدة من هذا الكتاب إلى بحوث منشورة سابقًا. وأنا ممتنة للسماح لي بإعادة طباعة مواد من: «Why is Classical Theory Classical?,» *American Journal of Sociology*, 1997, vol. 102, no. 6, 1511-1157؛

و«Australia and World Sociology,» in: John Germov and Tara Renae McGee (eds.), *Histories of Australian Sociology* (Melbourne: Melbourne University Press, 2005), pp. 3-27,

و«Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory,» *Theory and Society*, vol. 35 (2006), 237-264,

و«Conocimiento indigena y poder global: lecciones de los debates africanos,» *Nomadas*, no. 25 (2006), pp. 86-97,

و«Sociological Theories of Globalisation: The View from the global North,» *Sociological Theory*, vol. 25, no. 4 (2007).

وإنني أشكر القرّاء والمحررين المعنيين على نصائحهم.

العمل الفكري هو دائمًا عمل جماعي. وعلى الرغم من أنني المسؤولة عن هذا الكتاب، فإنه ما كان ليرى النور لولا مساعدة آخرين. وقد اقترح الكتاب في البدء شريكتي بام بنتون (Pam Benton)، التي يبقى إلهامها حاضرًا في كل جزء منه. بدأ العمل المنهجي في مقرّر تعليمي عن «النظرية الكلاسيكية» في جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز، وأنا ممتنة للمشاركين والزملاء بمن فيهم جون سانبونماتسو (John Sanbonmatsu)، وبول لوبيك (Paul Lubeck)، وتيري بيرك (Terry Burke). وقد ساعد الزملاء في أستراليا والخارج بتقديم النصح، وقوائم المطالعة، والتعليق النقدي على المسودات، ونماذج من الأعمال ذات الصلة. وإنني أشكر بصورة خاصة روبرت موريل (Robert Morrell)، تيريزا فالديز (Teresa

(Valdés، راديكا تشوبرا (Radhika Chopra)، بهروز غماري (Behrooz Ghamari)، فريدريك فاندنبرغ (Frederic Vandenberghe)، تشيلا بولبيك (Chilla Bulbeck)، وجاين كينوي (Jane Kenway)، ساندرا كسلر (Sandra Kessler) وباربرا لي (Barbara Leigh)؛ إضافة إلى أعضاء مجموعة النظرية الاجتماعية في جامعات سيدني؛ وقرّاء ناشرَيّ الاثنين بوليتي برس (Polity Press) وألن أند أنوين أستراليا (Allen & Unwin Australia). وسيكون تأثير بولان هونتوندجي (Paulin Hountondji) ملحوظًا في كتابي، والذي آمل بأن يقدم أفكاره لجمهور جديد.

على الرغم من أن هذا الكتاب تمت كتابته من دون الاستفادة من أي مِنح بحثية، إلا أن له أساسًا ماديًا قدمته جامعة سيدني وزملائي في كلية التربية والعمل الاجتماعي، والذين أدين لهم بالكثير. وكان المساعدان الباحثان جون فيشر (John Fisher) ومولي نيكلسون (Molly Nicholson)، والمساعدة الإدارية ديبورا يونغ (Deborah Young)، مساهمين مهمين في هذا المشروع.

وهناك أيضًا أساس عاطفي للعمل الفكري، والمعروف جيدًا لدى المؤلّفين، على الرغم من أنه معروف بدرجة أقل لدى المديرين النيوليبراليين. ما كان لي أن أُكمل هذا الكتاب لولا الدعم المستمر من باتريشيا سلكيرك (Patricia Selkirk) وتوني سكوفيلد (Toni Schofield) وهيلين ميكوشا (Helen Meekosha) وكيرستن غومارد (Kirsten Gomard) وبيتا تانكرد (Peta Tancred)، وباري ثورن (Barrie Thorne). ولقد اعتمدت بصورة خاصة على دعم كايلي بنتون كونيل (Kylie Benton-Connell) التي أهدي إليها كل ما هو جيد هنا، واثقة في أنها وأفراد جيلها سيحملونه قُدُمًا.

القسم الأول

النظرية الشمالية



الفصل الأول

الإمبراطورية وإبداع علم اجتماع

إذا خرج الرجل المتوحش من حالة بهيمية (إنسان بدائي يتحدر من إنسان جاوة (Pithecanthropus))، وإذا خرج الرجل الهمجي من الرجل المتوحش، وإذا خرج الرجل نصف المتحضر من الرجل الهمجي، وإذا خرج الرجل المتحضر من الرجل نصف المتحضر، وإذا خرج الرجل المستنير من الرجل المتحضر القديم، إذًا، هناك تقدّم دائم على الرغم من صور الارتكاس وجميع الإيقاعات التي تتعرّض لها هذه السلسلة من الظواهر الطبيعية.

لستر وارد (1903)

ثمة حقيقة مألوفة كذلك وهي أن النساء اللاتي يشغلن موقعًا عبوديًا، يقمن بجميع الأعمال التي لا تتطلّب مهارة ويتحملن أعباءها، ويمكن أن نضيف إلى ذلك حقيقة أنهن كثيرًا ما قمن في أثناء الحرب بحمل المؤن، كما في آسيا في أوساط جماعة البهيليين (Bhils) والخونديين (Khonds)، وفي بولينيزيا في أوساط سكان كاليدونيا الجديدة وسكان جزر ساندويتش، وكما في أميركا في أوساط الكومانشيين (Comanches) والموندروكوس (Mundrucus)، والباتاغونيين (Patagonians)...

هربرت سبنسر (1879)

قصص الأصل

افتح أي كتاب منهجي تمهيدي في السوسيولوجيا، ومن المحتمل أن تجد، في الصفحات القليلة الأولى، بحثًا عن الآباء المؤسسين يركز على ماركس ودوركهايم وفيبر. وقد يستشهد الفصل الأول أيضًا بكونت وسبنسر وتونيز وزيمل، وربما ببضعة آخرين. وفي النظرة التي تُقدم عادة إلى الطلاب، فإن هؤلاء الرجال أنشأوا السوسيولوجيا استجابة للتغيرات الدراماتيكية في المجتمع الأوروبي: الثورة الصناعية، الصراع الطبقي، العلمنة، التغريب، الدولة الحديثة. وهذا المنهاج الدراسي مدعوم بكتب تاريخ مثل كتاب ألن سوينجوود[1] **تاريخ موجز للفكر السوسيولوجي** (*Short History of Sociological Thought*). ويقدم هذا النص البريطاني الذي يحظى بتقدير كبير سردًا من جزءين: «الأسس: السوسيولوجيا الكلاسيكية» (مركزًا على دوركهايم وفيبر وماركس)، و«السوسيولوجيا الحديثة»، والجزءان يتشاركان الاعتقاد بأن «ماركس وفيبر ودوركهايم هم لب السوسيولوجيا الحديثة»[2]. وقد حمل علماء الاجتماع هذه الرواية عن أصولهم محمل الجد. وقبل عشرين سنة، بدأت مجموعة من أبرز علماء الاجتماع بمراجعة كتاب **النظرية الاجتماعية اليوم** (*Social Theory Today*) مع إعلان مدوٍّ لـ «مركزية الأعمال الكلاسيكية»[3]. وفي القرن الجديد، بقيت التعليقات على النصوص الكلاسيكية نوعًا مهمًا من الكتابة النظرية[4].

تجسّد فكرة النظرية الكلاسيكية مبدأ معتمدًا، بمعنى النظرية الأدبية: مجموعة مميزة من النصوص التي يحدد تفسيرُها، وإعادة تفسيرها، الحقل[5].

---

(1) Alan Swingewood, *A Short History of Sociological Thought*, 3rd ed. (Basingstoke: Palgrave, 2000).

(2) Ibid., p. x.

(3) Jeffrey C. Alexander, «The Centrality of the Classics,» in: Anthony Giddens & Jonathan H. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 11-57.

(4) Peter Baehr, *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage* (New Brunswick: Transaction, 2002).

(5) Steven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994).

ويخفي هذه المبدأ المعين عقيدة باطنية لتاريخ السوسيولوجيا بوصفه علم اجتماع. وتتألف القصة من محطة تأسيسية تبرز من التحول الباطني للمجتمع الأوروبي، ومن النصوص الكلاسيكية المعرِّفة للموضوع والمكتوبة من مجموعة صغيرة من المؤلفين الألمعيين ومن خط مباشر منحدر منهم إلينا.

لكن، لم يكن لدى السوسيولوجيين في العصر الكلاسيكي نفسه قصة الأصل هذه. وعندما قام فرانكلين غيدنغز[6]، أول بروفيسور في علم الاجتماع في جامعة كولومبيا بنشر كتابه **مبادئ السوسيولوجيا**، سمّى كاتب مؤسس: آدم سميث. وفي تقديمه لـ «مؤسسي السوسيولوجيا» في لندن، سمى فيكتور برانفورد[7] كشخصية مركزية: كوندورسيه (Condorcet).

ومع إطلالة القرن [العشرين]، لم يكن في السوسيولوجيا قائمة بالنصوص الكلاسيكية بالمعنى المعاصر. وكان المؤلّفون الذين يقدمون الموضوع يشيرون إلى كونت على أنه مخترع الاصطلاح، وإلى داروين على أنه الشخصية الرئيسة في نظرية التطور، ومن ثم إلى سلسلة واسعة من الشخصيات في مشهد التفكير التطوري. انظر إلى الرواية عن المنهج الدراسي في الطبعة الثانية من **السوسيولوجيا الدينامية**[8] للستر وارد الذي أصبح في ما بعد الرئيس المؤسس للجمعية السوسيولوجية الأميركية (American Sociological Society). ففي زمن إنجاز الطبعة الأولى، في عام 1883، لاحظ وارد أن المصطلح «سوسيولوجيا» (sociology) لم يكن شائع الاستعمال. مع ذلك، ففي العقد الفاصل، أسست سلسلة من المساهمات العلمية اللامعة السوسيولوجيا بوصفها مفهومًا شائعًا. أصبح هناك مجلات بحثية، ومقرّرات تعليمية جامعية، وجمعيات، والسوسيولوجيا «ستصبح على الأرجح العلم الرئيس في القرن العشرين، كما كانت البيولوجيا [علم الأحياء] في القرن التاسع عشر». وقد أدرج وارد سبعة

(6) Franklin Henry Giddings, *The Principles of Sociology* (New York: Macmillan, 1896).

(7) Victor Branford, «The Founders of Sociology,» *American Journal of Sociology*, vol. 10, no. 1 (1904).

(8) Lester F. Ward, *Dynamic Sociology, or Applied Social Science as Based upon Statical Sociology and the Less Complex Sciences*, 2nd ed. (New York: Appleton, 1897).

وثلاثين مساهمًا بارزًا في العلم الجديد. وتضمنت القائمة دوركهايم وتونيز، لكن ليس ماركس أو فيبر.

لقد أصبحت قائمة المشاهير مزية شائعة في الكتب المنهجية للسوسيولوجيا التي تضاعفت في الولايات المتحدة اعتبارًا من تسعينيات القرن التاسع عشر. وكان كتاب **المبادئ** *(Principles)* لغيدنغز من أولها (لقد ضمّن وارد في كتابه غيدنغز الذي قام من باب اللياقة بتضمين وارد في كتابه). **والإنجيل الأخضر** *(Green Bible)* الشهير لمدرسة شيكاغو (Chicago School)، وهو كتاب **مقدمة في علم السوسيولوجيا** تأليف بارك وبرغس[9] أدرج ثلاثة وعشرين «عملًا ممثلًا في السوسيولوجيا المنهجية». وكان زيمل ودوركهايم من بينهم، لكن ليس ماركس أو فيبر أو باريتو. وقد أُشير إلى عمل واحد فقط من أعمال فيبر في هذا المجلد ذي الألف صفحة، وفي الملاحظات فحسب.

بعد ذلك، فحتى عشرينيات القرن العشرين، لم يكن ثمة مغزى في كون نصوص كلاسيكيات معرّفة بالاختصاص تتطلب دراسة خاصة، بل كان هناك شعور بتقدم عريض، وتقريبًا غير شخصي، للمعرفة العلمية. وكان البارزون ببساطة أعضاء الفريق الرائد. وقد تقبل علماء السوسيولوجيا وجهة النظر التي صاغها في وقت مبكر من تاريخ الاختصاص شارل لوتورنو[10] الذي شغل أول كرسي لعلم الاجتماع في العالم، وهي «ابتداء أي علم، مهما كان بسيطًا، هو دائمًا عمل جمعي. إنه يتطلب العمل الدائم للعديد من العاملين الصبورين...».

لهذا، فإن لدينا أسبابًا قوية للشك في الصورة التقليدية لاستحداث السوسيولوجيا، وهذا ليس للتشكيك في تأثير بعض الأفراد فحسب. ينبغي لنا أن نتفحص تاريخ السوسيولوجيا كإنتاج جمعي؛ لناحية الاهتمامات المشتركة،

---

(9) Robert E. Park & Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1924).

(10) Charles Letourneau, *Sociology, Based upon Ethnography* (London: Chapman & Hall, 1881), p. vi.

والافتراضات، والممارسات التي صنعت المنهج الدراسي في أوقات مختلفة، والشكل الذي أُعطي للتاريخ بالقوى الاجتماعية المتغيرة التي بنت العلم الجديد.

الاختلاف العالمي والإمبراطورية

بُنيت السوسيولوجيا بوصفها تخصصًا تعليميًا وخطابًا عامًا خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين في المدن الكبيرة، وبلدات الجامعات في فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا، وبعدها بمدة وجيزة روسيا. وترى قصة التأسيس الداخليانية[11] (internalist) في هذه الأمكنة مواقع لعملية تحديث، أو تصنيع رأسمالي، مع النظر إلى السوسيولوجيا كمحاولة لتفسير ما كان يبرز هنا. «لقد كان قبل كل شيء علم المجتمع الصناعي الجديد»[12].

الصعوبة الرئيسة في وجهة النظر هذه أنها لا تنسجم مع أكثر الأدلة صلة؛ أي مع ما كتبه السوسيولوجيون في ذلك الوقت. ومعظم الكتب المنهجية العامة للسوسيولوجيا حتى الحرب العالمية الأولى، لم يكن فيها الكثير لتقوله حول تحديث المجتمع الذي عاش فيه المؤلفون. و[كتاب] غيدنغز **قراءات في السوسيولوجيا الوصفية والتاريخية**[13]، وهو أنموذج في هذا المجال، يعرض مسائل تراوح بين تعدد الأزواج في سيلان، عبر بقاء النسل الأمومي بين التتار، ومخيمات عمال المناجم في كاليفورنيا، في حين كان قليل التركيز على الحداثة التي تناولها في قراءة له حول «السيادة» كاستعادةٍ من القرون الوسطى لأسطورة الملك آرثر.

ليس بالضرورة أن يتطابق ما هو موجود في كتب الجامعات مع محور

(11) الداخليانية تدل على موقف يتعلّق بفلسفة العلم واجتماعيات المعرفة ويقوم على إعطاء الأسبقية للعوامل الداخلية في تحديد المعرفة والحقيقة والفعل. (المترجم)

(12) Tom Bottomore, *Sociology: A Guide to Problems and Literature*, 3rd ed. (London: Allen & Unwin, 1987), p. 7.

(13) Franklin Henry Giddings, *Readings in Descriptive and Historical Sociology* (New York: Macmillan, 1906).

تركيز البحث في السوسيولوجيا، لكن لدينا عن هذا أيضًا وفرة من البراهين. فبين عامي 1898 و1913 أنتج إميل دوركهايم ومعاونوه، العاملون بدأب، اثني عشر إصدارًا لـ **الحولية السوسيولوجية** (*L'année sociologique*)، وهي عمل غير عادي لمسح عالمي لجميع منشورات العالم في السوسيولوجيا، أو التي لها علاقة بها. وفي هذه الإصدارات الاثني عشر جرى نشر ما يقرب من 2400 مراجعة (لقد عددت المراجعات التي ربط [خط] كبير فحسب، مهما كان طولها، وليس الملاحظات المختصرة بالبنط الصغير في الإصدارات الأولى، ولا قوائم العناوين من دون مراجعات). والمراجعات المتعلقة بأوروبا الغربية/ الشمالية وأميركا الشمالية الحديثة تزداد بمرور الوقت: معدلها 24 في المئة من جميع المراجعات في أول ستة إصدارات، و28 في المئة في الإصدارات الخمسة التالية، و32 في المئة في الإصدار الغزير للسنة التي سبقت الحرب.

كان المجتمع الصناعي الحديث مشمولًا بالتأكيد: فالمجلة نشرت مراجعات عن العامل الأميركي، وعن الطبقة الوسطى الأوروبية، وعن التكنولوجيا في المصانع الألمانية، وكتب للزوجين فيب (Sidney and Beatrice Webb) وزومبارت (Werner Sombart)، وبوث (Charles Booth) عن الفقر في لندن، وحتى أعمال رامسي ماكدونالد (Ramsay Macdonald)، رئيس وزراء بريطانيا من حزب العمال في ما بعد. لكن الأعمال التي ركزت على المجتمعات الأخيرة أو المعاصرة لأوروبا وأميركا الشمالية شكلت جزءًا فحسب من محتويات **الحولية السوسيولوجية**: حوالى 28 في المئة من جميع المراجعات. وركزت حتى أقل من ذلك على «المجتمع الصناعي الجديد»، حيث إن المراجعات حول أوروبا تضمنت أطروحات عن الحكاية الشعبية للفلاحين، وأعمال السحر في اسكتلندا، والجريمة في أشتورية (Asturias)، وقياس الجماجم.

اهتم **ما يصل إلى ضعف** المراجعات بالمجتمعات القديمة ومجتمعات القرون الوسطى، أو المجتمعات الاستعمارية أو النائية، أو المسوح العالمية للتاريخ الإنساني. أما الدراسات عن الحرب المقدسة في إسرائيل الغابرة، وسحر الملايو، والهند البوذية، ونقاط فنية في القانون الروماني، والثأر في القرون

الوسطى، والقرابة بين السكّان الأصليين في أستراليا الوسطى والنظم القانونية للمجتمعات البدائية فكانت من سمات السوسيولوجيا، كما تُرى في **الحولية السوسيولوجية**، أكثر من الدراسات عن التكنولوجيا أو البيروقراطية الجديدة.

والطيف الهائل للتاريخ الإنساني الذي اتخذه السوسيولوجيون مجالًا لهم كان ينتظم حول فكرة رئيسة: الفرق بين حضارة المتروبول والثقافات الأخرى التي كانت سمتها الرئيسة بدائيتها. وأنا سأدعو هذا بفكرة الاختلاف العالمي. وهذا التناقض المعروض في أشكال عدة مختلفة ساد سوسيولوجيا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

طُرحت فكرة الاختلاف العالمي من خلال مناقشة «الأصول» غالبًا. ويعرض السوسيولوجيون في هذا النوع من الكتابة حالة أصلية من المجتمع، ثم يتفكرون في عملية التطور التي لا بد من أنها حصلت مذّاك حتى الآن. والجزء الأكبر من الأجزاء الثلاثة لكتاب هربرت سبنسر **مبادئ السوسيولوجيا** (*Principles of Sociology*)، والذي صدر أول مرة في سبعينيات القرن التاسع عشر، روى مثل هذه الحكاية لكل نوع من المعاهد التي استطاع سبنسر التفكير فيها: المعاهد المحلية، والمؤسسات السياسية، والمعاهد الكهنوتية، وهلم جرًّا. وقد تصرف سبنسر وكأن برهان التطور الاجتماعي لم يكن تامًّا من دون سرد تطوري لكل حالة، من الأصول حتى الشكل المعاصر.

انتشرت صيغة التطور من أصل بدائي إلى شكل متقدم في الفكر الفيكتوري[14]. وقد طبق علماء الاجتماع ببساطة منطقًا كان جمهورهم سيجده مألوفًا. ويمكن العثور على هندسة العمارة نفسها في أعمال معروفة تمامًا مثل **تقسيم العمل في المجتمع** لدوركهايم[15]، وأعمال مغمورة مثل **مقدمة في السوسيولوجيا** لفيربانكس[16].

---

(14) J.W. Burrow, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

(15) Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1893).

(16) Arthur Fairbanks, *Introduction to Sociology*, 7th ed. (New York: Scribner, 1896).

لم تكن فكرة الأصل في أي من هذه الأعمال قد أُخذت كمسألة تاريخية متماسكة أو صلبة. وكان يمكن أن يحدث ذلك، لأن معرفة المؤرخين بالمجتمعات الأولى كانت تنمو بشكل كبير في تلك العقود. وقد نقب شلايمان (Schliemann) وإيفانز (Evans) عن طروادة ومسّينا وكنوسوس. ووضع فلندرز بتري (Flinders Petrie) منهاج آثار مصر، وتم اكتشاف أول دليل على الثقافة السومرية في لجش (Lagash) ونيبور[17] (Nippur). لكن السوسيولوجيين لم يهتمّوا بمكان وقوع حدث مؤصّل بعينه وزمان وقوعه، ولم ينشغلوا في الزمن الذي حصلت فيه التغيرات الرئيسة فعلًا. وقد عمل الزمن في الفكر السوسيولوجي بصورة رئيسة كعلامة على الاختلاف العالمي.

لم يكن على دوركهايم أن يحدّد وقتًا دقيقًا في الماضي لـ «المجتمعات القِطَعية (segmentary societies)»، فقد وُجدت في زمانه هو. وقد استخدم دوركهايم مثال قبائل الجزائر إضافة إلى العبرانيين القدماء، ولم يضع أي تمييز مفهومي بين الاثنين. كان مطلعًا على أحوال العبرانيين لأن النصوص القديمة كانت في مكتبته. لكن كيف عرف أحوال القبائل؟ لأن الفرنسيين احتلوا الجزائر في وقت سابق من ذلك القرن، وفي الوقت الذي كتب دوركهايم، كان المستعمرون الفرنسيون يُجلون السكان المحليين من أفضل الأراضي[18]. وإذا أخذنا في الاعتبار التاريخ الحديث للغزو وثورة الفلاحين والنقاش حول الاستعمار، فإن أيًا من المفكرين الفرنسيين لا يستطيع إلا أن يعرف شيئًا عن القبائل. في الواقع، إن الحياة الاجتماعية لرعايا فرنسا في شمال أفريقيا قد وُثِّقت بتفصيل كبير بسلسلة من التحقيقات الخاصة والرسمية[19].

لم تكن الجزائر حالة معزولة. ففي عشرات السنين قبل نشر **تقسيم العمل**،

(17) William H. Stiebing, *Uncovering the Past: A History of Archaeology* (Buffalo: Prometheus Books, 1993).

(18) Mahfoud Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria, 1830-1987* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(19) Edmund III. Burke, «The French Tradition of the Sociology of Islam,» in: Malcolm Kerr (ed.), *Islamic Studies* (Santa Monica, CA: Undena University Press, 1980).

كانت جيوش الجمهورية الفرنسية قد تحركت من الجزائر لتحتل تونس، وخاضت حربًا في الهند الصينية، واحتلت أنام وتونكين (فيتنام الحديثة)، وسيطرت على لاوس وكمبوديا، وأسست محمية في مدغشقر. وبموجب معاهدة برلين في عام 1885، أصبحت مراكز التجارة الفرنسية في وسط أفريقيا وغربها الأساس لإمبراطورية كاملة جديدة. وفيما كان دوركهايم يكتب **تقسيم العمل، وقواعد المنهج السوسيولوجي**[20] وينشرهما، كانت الجيوش الفرنسية منخرطة في سلسلة مذهلة من الحملات ضد الأنظمة الإسلامية في عمق أراضي شمال أفريقيا وغربها والتي أنتجت فتوحات واسعة من الأطلسي وحتى النيل تقريبًا.

هذا كله كان جزءًا من عملية أكبر. فالإمبراطورية البريطانية، وهي أيضًا إمبراطورية بحرية في تاريخ ما قبل الصناعة، اكتسبت بالمثل دينامية جديدة ونمت إلى حجم كبير شاسع في القرن التاسع عشر[21]. وأصبحت الولايات المتحدة بمستعمراتها الثلاث عشرة من أكثر القوى الإمبريالية دينامية في القرن التاسع عشر، مع حوالى ثمانين سنة من الفتح البري والاستيطان («التوسع نحو الغرب»)، متبوعًا بمدة أقصر من الفتوحات الخارجية. وفتوحات القياصرة البرية التي بدأت في قرون سابقة، تمت توسعتها إلى شمال شرق آسيا ووسطها. وفي الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، تم توحيدها مع المستوطنات الروسية. وبدأ توسع بروسيا بوصفها قوةً إمبريالية بفتوحات داخل أوروبا؛ في أثناء العملية، أصبح إقامة علاقات بين الأجناس المهيمنة والمقهورة في الشرق الموضوع الأساس للشاب ماكس فيبر[22]، في أول بحث سوسيولوجي. وتبعت المستعمرات الألمانية ما وراء البحار في أفريقيا والمحيط الهادئ تشكّل الرايخ في عام 1871. وبحلول الوقت الذي واجه فيه نظام الإمبراطوريات المتنافسة

(20) Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Glencoe IL: The Free Press, 1895).

(21) P. J. Cain & A.G. Hopkins, *British Imperialism: Innovation and Expansion, 1688-1914* (New York: Longman, 1993).

(22) Max Weber, «Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Labourers,» in: Keith Tribe (ed.), *Reading Weber* (London: Routledge, 1894) pp. 158-187.

أزمته في الحرب العظمى بين عامي 1914 و1918، كان توسع القوة الغربية إلى مستوى عالمي قد وصل إلى ذروته.

في ضوء ذلك، اتخذ عمل السوسيولوجيا أهمية جديدة. فباتت المراكز الحضرية والثقافية للقوى الإمبريالية الرئيسة هي الأماكن التي تكوّن فيها الاختصاص في ذروة مد الإمبريالية الحديثة. لقد كانت هي «المتروبول»، الاصطلاح الفرنسي المفيد، للعالم الاستعماري الأكبر. وكان المفكرون الذين ابتدعوا السوسيولوجيا على علم كبير به.

ومنذ مَسْح كايرنان[23] الرائع **لوردات الجنس الإنساني** (*The Lords of Human Kind*)، بدأ المؤرخون بإدراك التأثير الكبير للتوسع العالمي للقوة الشمال أطلسية في الثقافة الشعبية[24] والحياة الفكرية[25] في المتروبول، كما تأثيره في المستعمرات. وسيكون من المدهش في ما لو أن العلم الجديد للمجتمع قد نجا من تأثير التغير الاجتماعي الأعظم في العالم ذلك الوقت. في الواقع، العلاقة كانت حميمة. فالسوسيولوجيا تشكلت ضمن ثقافة الإمبريالية، وجسدت استجابة فكرية للعالم الخاضع للاستعمار. وهذه الحقيقة حاسمة لفهم مضمون السوسيولوجيا ومنهجها، إضافة إلى الأهمية الثقافية الأوسع للموضوع.

محتوى السوسيولوجيا ومنهجها

كما لاحظ المتحمس آرثر تود (أول بروفيسور للسوسيولوجيا، وربما لا يزال الوحيد الذي قدم رسومات زهور الكرز اليابانية في مناقشة نظرية اجتماعية)، فقد «وافق علماء السوسيولوجيا، من كونت فصاعدًا، بشكل عام معتبرء على أن المبرر الوحيد لعلم عن المجتمع هو في مساهماته في نظريةٍ عمليةٍ للتقدم»[26].

(23) V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown, 1969).

(24) Robert H. MacDonald, *The Language of Empire: Myths and Metaphors of Popular Imperialism, 1880-1918* (Manchester: Manchester University Press, 1994).

(25) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993).

(26) Arthur James Todd, *Theories of Social Progress: A Critical Study of the Attempts to Formulate the Conditions of Human Advance* (New York: Macmillan, 1918), p. vii.

أما جون ستيوارت مِل، ألمع العقول بين جميع من تشكلت فكرتهم عن علم اجتماع من قِبَل كونت، فحذّر من مساواة التغير التاريخي بالتحسُّن[27]. وقليل من علماء الاجتماع من انتبه. في حين جعلت محاولة سبنسر الأولى في النظرية الاجتماعية، في مؤلَّفه **السكونيات الاجتماعية**[28]، التحسن الأخلاقي حجر الزاوية في تحليل «الحالة الاجتماعية» (the social state). وكان اكتشاف قوانين التقدم ونشرها جوهر ما عنته السوسيولوجيا في الجيلين اللاحقين.

في كتابات أوغست كونت، كان التركيز غالبًا على تسلسل القديم – القرون الوسطى – الحديث في أوروبا. وقد رفض النقاد في أواخر القرن التاسع عشر اعتباطية نظام كونت وطالبوا بقاعدة تجريبية لمفهوم التقدم.

كانت هذه هي الأرضية المشتركة بين سبنسر ولوتورنو. وإنها لحقيقة عظيمة الأهمية أن كِلا المؤلفين التفت إلى العائد الإثنوغرافي للإمبراطورية بوصفه مصدرًا رئيسًا للبيانات السوسيولوجية. وقد وثقت **مبادئ السوسيولوجيا** لسبنسر قصصه التطورية من كتابات الرحالة الأوروبيين والمبشرين والمستوطنين، والموظفين الرسميين المستعمرين، كما من المؤرخين. فعلى سبيل المثال، راوحت قائمة مراجع سبنسر لمبحثه في «المؤسسات السياسية» ما بين يوميات المستكشفَين الشمال أميركيَّين: لويس (Lewis) وكلارك (Clarke) عبر **مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال** (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*) ومجلة **ثلاث وثلاثون سنة في تسمانيا وفيكتوريا** (*Thirty-three years in Tasmania and Victoria*)، إلى ذلك العمل اللافت للانتباه **عالم بفراسة الدماغ بين قبائل التودا** (*A Phrenologist among the Todas*). وفي حين أن عمل لوتورنو **السوسيولوجيا المبنية على الإثنوغرافيا**[29] ضبط الوقائع بمقياس أكثر دقة، إلا أنه كان شبيهًا في مصادره.

وفي الوقت الذي تمت مأسسة السوسيولوجيا في العقد الأخير من القرن، فإن البرهان المركزي على التقدم – وبالتالي الأرضية الفكرية الرئيسة

(27) John Stuart Mill, *A System of Logic* (London: Longmans Green, 1843), p. 596.

(28) Herbert Spencer, *Social Statics* (New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1850).

(29) Letourneau, *Sociology.*

التي استقر عليها العلم الجديد – كان التنافس بين المجتمعات المتروبولية والمستعمَرة. ولم يجادل علماء الاجتماع في أهمية هذا التناقض، بل جادلوا في كيفية تفسيره؛ في ما إذا كان من خلال التطور المادي من الأدنى إلى الأعلى من الأنماط البشرية، أو من خلال تطور العقل والأشكال الاجتماعية؛ وفي ما إذا كانت المنافسة أم التعاون محرك التقدم. وفي هذا السياق، فإن عمل دوركهايم تقسيم العمل (Division of Labor) لم يكن نصًّا مؤسسًا. لقد كان تدخلًا متأخرًا في جدل طويل الأمد.

لم يكن الاهتمام بالتقدم «قيمة» قابلة للفصل عن العلم، بل كان تأسيسيًّا في المعرفة السوسيولوجية. ومناقشات وارد وهوبهاوس ودوركهايم وسبنسر وحتى كونت نفسه كانت عبثية لأنها لم تضع في حسبانها مسبقًا **حقيقة** التقدم. لقد كانت وكأنها تقرير عن تقدم نشرته السوسيولوجيا في ما وراء المتروبول. فسوسيولوجيا سبنسر، على سبيل المثال، كانت قد نوقشت كثيرًا في الهند في أواخر القرن المنصرم، وأصبحت في الترجمة مؤثرًا ذا أهمية على مفكري اليابان في حقبة الميجي [الحكومة المستنيرة] والحركة الجمهورية الصينية[30].

المواضيع التي يعالجها هذا الاختصاص الجديد غنية بالمعلومات. فعلم اجتماع مبني على العلاقات الاجتماعية للإمبراطورية يجب أن يتعامل مع العرق، وعلم اجتماع مهتم بالتقدم التطوري وهرميات السكان يجب أن يتعامل مع الجندر [النوع الاجتماعي] والجنسانية. في الواقع كان العرق والجندر والجنسانية قضايا جوهرية في السوسيولوجيا المبكرة. وعندما اقترح دو بوا في عام 1901 أن حاجز اللون كان «مشكلة القرن العشرين»، فإنه لم يكن يقول شيئًا غير عادي في ذلك الزمن[31]. وكان الاختلاف العالمي يُفسّر باستمرار من

---

(30) Ken'ichi Tominaga, «European Sociology and the Modernisation of Japan,» in: Birgitta Nedelmann & Piotr Sztompka (eds.), *Sociology in Europe* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994); Jerome Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History* (New York: Free Press, 1981).

(31) W. E. B. Du Bois, «The Problem of the Twentieth Century is the Problem of the Color Line,» in: *On Sociology and the Black Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), p. 281.

حيث العرق. وعنت «إثنوغرافيا» لوتورنو علم الفروق العرقية، وقد ابتدأ مؤلِّفه **السوسيولوجيا** بتعداد الأعراق البشرية، مع تمييز الأسود والأصفر والأبيض منها بحسب حجم الجمجمة. وكان وارد[32] واثقًا من أن النزاع العرقي العالمي يعكس تفوق الأعراق الأوروبية، وأن التقدم العالمي كان معتمدًا على انتصارها العالمي.

هنا تعكس السوسيولوجيا، وبأكثر الطرائق مباشرة، العلاقات المجتمعية للإمبريالية. وهذا لا يعني القول إن السوسيولوجيين كلهم كانوا عنصريين بصراحة؛ على الرغم من أن بعضهم كان بالتأكيد كذلك[33]. فلقد قاسى آخرون، ومن بينهم دو بوا ودوركهايم، من آثار العنصرية. والمسألة، بالأحرى، هي أن الهرمية العنصرية على مستوى العالم كانت إدراكًا مبنيًّا في مفهوم «التقدم»، وكانت جزءًا مركزيًا مما كان يُظن أن السوسيولوجيا ستكونه.

كما لم يكن هناك أي سؤال حول أهمية الجندر والجنسانية. فقد أعطى كونت في كتابه **نظام السياسة الإيجابية** (*Système de politique positive*) أهمية معتبرة للدور الاجتماعي للنساء، ونزاعه الشهير مع مِل تضمن اختلافات حادة حول خضوع المرأة. وعندما وصل سبنسر إلى كتابة الجزء الأساس الكبير من **مبادئ السوسيولوجيا**، كانت أول مجموعة من المؤسسات التي تناولها هي المجموعة «العائلية» (*Domestic*)، وقد عنى بهذا ما نسميه الآن قضايا الجندر: القرابة، والعائلة، ومكانة النساء. وقد عالج لوتورنو الزواج والعائلة، من قبل، بإسهاب فاق إسهابه في معالجة المِلْكية. وتعامل مع الغريزة الجنسية «الحاجة التوالدية» في بداية **السوسيولوجيا** تقريبًا، مع غياب مثير للكياسة الفيكتورية. فالحيض والوأد والدعارة والاختلاط واللواط، كانت جميعها على أجندته. وفي الجيل التالي تابع وارد وتونيز وسومنر (Sumner) وتوماس التركيز على الجنس والجندر.

---

(32) Ward, *Dynamic Sociology*.

(33) ينظر: John B. Crozier, *Sociology Applied to Practical Politics* (London: Longmans، Green, 1911)، كمثال شائن.

يمكن تفسير بعض هذا بالخطوط الداخلية، من خلال تأثير الموجة الأولى للمدافعين عن حقوق المرأة[34]. لكن الطريقة التي تم بها تناول قضايا الجندر والجنس في السوسيولوجيا كانت شديدة التأثر بالهواجس التطورية وبقضايا الإمبراطورية. وفي السياق الإمبريالي، لم تكن القضايا العرقية والجنسية منفصلة. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كان توسع قوى شمال الأطلسي مصحوبًا بخوف متزايد من تمازج الأجناس، وبحاجز لوني متصلب، وباحتقار المستعمِرين المتنامي لغريزة المستعمَرين الجنسية أو ذكوريتهم[35]، وبمخاوف من الإغراق العنصري. إنّ الأصداء تتردد في أكثر النصوص المتروبولية تجرّدًا. وقد لاحظ غيدنغز[36] وهو يبسط فكرته عن «وعي النوع» أن «المخلوقات الحية لا تتزاوج عادة مع أفراد من غير نوعها». وكان مثاله الأول: «الرجال البيض لا يتزوجون عادة نساء سوداوات».

كان أكثر مزيات المنهج السوسيولوجي إدهاشًا هو تجريده الجري،. لقد قدّم كونت «قوانين» ثقافية واسعة النطاق؛ وفي الاجتماع الافتتاحي للجمعية السوسيولوجية الأميركية (American Sociological Society)، بعد ستين سنة، كانت الجمعية لا تزال تحتفل بقوانين رائعة للتطور الاجتماعي. وقد جادل دوركهايم[37] بطريقة مقنعة بأن هذه المقاربة كانت الأساس لكل مشروع: «السوسيولوجيا المقارنة ليست فرعًا معينًا من السوسيولوجيا، إنها السوسيولوجيا نفسها...»[38]. وعنى المنهج المقارن جمع أمثلة من «الأنواع» (species) الاجتماعية المحددة الجاري دراستها، وفحص اختلافاتها.

ويستند هذا المنهج إلى طريق في اتجاه واحد لتدفق المعلومات، ومقدرة على فحص نطاق أو سلسلة من المجتمعات من الخارج، وقابلية للتحرك

---

(34) Nancy L. Paxton, *George Eliot and Herbert Spencer: Feminism, Evolutionism, and the Reconstruction of Gender* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

(35) Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity* (Manchester: Manchester University Press, 1995).

(36) Giddings, *The Principles*, p. xiii.

(37) Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Glencoe IL: The Free Press, 1895).

(38) Ibid., p. 139.

بحرية من مجتمع إلى آخر؛ مزيات ترسم جميعها خريطة علاقات السيطرة الاستعمارية. وقد عبر لوتورنو عن وجهة النظر السوسيولوجية بصورة مدهشة:

> دعونا نتخيل أن مراقبًا وُضِع في موقع ما عالٍ في الهواء فوق خط الاستواء لأرضنا وعلى بعد كافٍ من الكرة الأرضية التي نعيش عليها، بحيث يرى بنظرة واحدة نصف الكرة الأرضية كاملًا، ويكون قريبًا بما يكفي لأن يميز بمساعدة عدسة مكبرة، إن لزم الأمر، القارات والبحار والسلاسل الجبال العظيمة، والقمم المتجمدة البيضاء في المناطق القطبية ...إلخ[39].

النظرة الإمبريالية واضحة بشكل خاص في المسوح الواسعة مثل **السوسيولوجيا الوصفية** (*Descriptive Sociology*) لسبنسر والمشروع الجماعي **للحولية السوسيولوجية**. وأكثر الأمثلة لفتًا للنظر ربما يكون **الثقافة المادية والمؤسسات الاجتماعية للشعوب الأبسط** لهوبهاوس ويلر وغينزبرغ[40] وهو محاولة متأخرة للتغلب على الاستخدام غير المنظم للبيانات في نظريات التطور الاجتماعي بتقديم قاعدة إحصائية للسوسيولوجيا المقارنة. وقد مسح هوبهاوس وزملاؤه العالم بأسره، جامعين معلومات عن أكثر من خمسمئة مجتمع. وقد صنفوا المجتمعات بحسب درجة التطور الاقتصادي، وحاولوا تأسيس روابط للتطور بالأنماط المؤسسية للقانون والحكومة والأسرة والحرب والهرمية الاجتماعية.

طوى النسيان هذه المسوح عمليًا الآن، لكن يمكن أيضًا العثور على النظرة الإمبريالية في نصوص مألوفة مثل كتاب وليام غراهام سومنر[41] **التقاليد الشعبية** الذي نشر أول مرة في عام 1906. وكان العالم بأسره والتاريخ كله حقل الاهتمام. وأخّرت حالات قليلة عمل المؤلف على أكثر من صعيد. بالنسبة إلى سومنر لم تكن قوة الحجة تكمن في عمق فهمه الإثنوغرافي، بل في التجميع نفسه، أي المنظر الإجمالي للشؤون الإنسانية من ارتفاع كبير.

(39) Letourneau, p. 15.

(40) L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler & M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples* (London: Chapman & Hall, 1915).

(41) William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston: Ginn, 1934).

المخاطرة الواضحة هنا هي اللاتماسك، ويمكن التغلب على هذه المشكلة بواسطة شكل مختلف من المنهج المقارن الذي أنتجت نوعيته الدرامية بعض أفضل ما يُتذكر من النصوص «الكلاسيكية». وأنا أدعو هذه المقاربة **الإثنوغرافيا الشاملة** (grand ethnography)، على النقيض من العمل الميداني المحكم التركيز لفرانز بوا (Franz Boas)، أو لوليام إدوارد بورغهارت دو بوا (W. E. B. du Bois) أو للمختصين الفرنسيين بالجزائر والمغرب. وقد بُني النمط المعتاد للإثنوغرافيا الكبرى على فكرة الاختلاف العالمي، مقدمًا روايات شمولية عن المجتمعات عند نشوء التقدم ونهايته.

والتناقض الشهير بين «الجماعة» (Gemeinschaft) و«المجتمع» (Gesellschaft) هو الإثنوغرافيا الشاملة بهذا المعنى، محددة حالات التناقض للمجتمع. و**تقسيم العمل** لدوركهايم كان إثنوغرافيا إجمالية أكثر دقة، محددًا أساس التناقض في تقسيم العمل. وأبدت **الحولية السوسيولوجية** اهتمامًا دوريًّا بمحاولات تمييز القانون البدائي من الحديث، وبالنظريات الألمانية حول «الشعوب البدائية» (Naturvölker) وتمييزها من «الشعوب المتحضرة» (Kulturvölker)، وبمحاولات صوغ طبيعة الدين البدائي. لقد مثّلت الإثنوغرافيا الشاملة الذروة الفنية للسوسيولوجيا الكونتية، والصيغة الأدبية التي اتخذتها نظرية التقدم في حين تمّ تجاوز خطاب الصراع من أجل الوجود.

السوسيولوجيا في الثقافة السياسية للإمبراطورية

كان في مجتمع المتروبول أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مجموعات عدة من المفكرين تتصارع على تحليل المجتمع. وأنتج حراك العاملين الأوروبيين والأميركيين اضطرابًا فكريًّا واحدًا، في حين أنتجت تعبئة النساء اضطرابًا آخر. والادعاء بأن هارييت مارتينو (Harriet Martineau) كانت «أول عالمة اجتماع»[42] عفّى عليه الزمن، لكن قصة مارتينو - الروائية والباحثة

(42) Susan Hoecker-Drysdale, *Harriet Martineau: First Woman Sociologist* (New York: St Martin's Press, 1992).

في الاقتصاد السياسي، ومترجمة كونت، والرحالة الكاتبة والمصلِحة - يجب أن تنبهنا إلى تعقيد الوسط الذي برزت فيه السوسيولوجيا.

وما وراء المتروبول، كان هناك مفكرون كثر في هذه العقود، نظروا إلى الحداثة من وجهة نظر ثقافات غير أوروبية، وإلى الأوروبيين من وجهة نظر المستعمَرين. وكانت التغيرات في الثقافة والحياة الاجتماعية قضايا مركزية لمثقفين متنوعين كالأفغاني في الشرق الأوسط الإسلامي (يُنظر الفصل السادس) وتشاترجي (Chatterjee) وطاغور في البنغال (يُنظر الفصل الثامن) وصون يات صِن[43] في الصين.

انبثقت من هذه المجموعات سلسلة من الخطابات حول المجتمع، كانت السوسيولوجيا مجرد واحدة منها. والفوضوي باكونين[44]، بانتقاده كونت من ناحية، وماركس من ناحية أخرى، أدرك مبكرًا وبشكل مدهش أن «علم المجتمع» قد يسوّغ مصالح مجموعة مجتمعية معينة. ووفق مبادرة باكونين، علينا النظر في الموقع الاجتماعي الذي تطورت فيه السوسيولوجيا، والقضايا الثقافية التي كانت ردًا عليها.

لقد تطورت السوسيولوجيا في موقع اجتماعي محدد: بين رجال البرجوازية الليبرالية المتروبولية. كان أولئك الذين كتبوا السوسيولوجيا خليطًا من مهندسين وأطباء وأكاديميين وصحافيين ورجال دين، وقلة (مثل فيبر بعد انهياره العصبي) هم الذين استطاعوا العيش اعتمادًا على رساميل عائلاتهم.

إن هذا لا يعني القول إن السوسيولوجيين كانوا، بشكل عام، من الأغنياء أو المدافعين عن قضايا الأغنياء. وتشير روس[45] إلى المسافة الاجتماعية بين صانعي السوسيولوجيا الأميركية والمستثمرين [المقاولين] الرأسماليين للتصنيع

---

(43) Sun Yat-sen, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*, Frank W. Price (trans.), L. T. Chen (ed.) (New York: Da Capo Press, 1927).

(44) Mikhail Bakunin, «Statism and Anarchy,» in: Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy* (London: Allen & Unwin, 1873).

(45) Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

الأميركي. ففيبر كان ناقدًا عنيفًا للطبقة الحاكمة في الرايخ الألماني، ولم يكن دوركهايم صديقًا للأرستقراطية الفرنسية. مع ذلك، فكلاهما انتفع من هرمية الطبقة والجندر. ومعظمهم عاش حياة برجوازية متواضعة، مدعومًا بالعمل المنزلي للنساء في الأسر الأبوية. وقد وصف مصالحهم الاجتماعية بصورة جيدة شعار كونت «النظام والتقدم».

بدأ رجال من هذا الصنف بمناقشة «علم الاجتماع» («The Social Science») كما دعاه مِل، من خمسينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، في حركة منتشرة لتطبيق التفكير العلمي على المجتمع وتحفيز التحسينات الخُلُقية. وقد أُنشئت جمعية ناجحة لعلم الاجتماع في لندن في وقت مبكر يعود إلى عام 1857[46] وسرعان ما تم استنساخها في بوسطن. وأنتجت الحركة نفسها منهج «علم اجتماع» خلقيًا إلى حد بعيد في كليات أميركا الشمالية اعتبارًا من ستينيات القرن التاسع عشر[47]. والمحاولات الفردية لتوليف حقائق الحياة البدائية مع التقدم الاجتماعي، مثل [عمل] إدوارد تايلور **الثقافة البدائية**[48]، طابقت محاولات لتأسيس معاهد لصوغ علم للإنسان. وأدت الأخيرة، في فرنسا، إلى ظهور أول كرسي أكاديمي سُمي «السوسيولوجيا» («sociology») عُيّن فيه لوتورنو في عام 1885[49].

في تسعينيات القرن التاسع عشر، بدأت تحل محل منهج علم الاجتماع في الولايات المتحدة، الذي كان قد تصدّع فعلًا، مقررات علمية أكثر وعيًا ذاتيًا أطلق عليها اسم «السوسيولوجيا». وكان ادعاؤهم بالعملية مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالتحول إلى الطريق المقارن والنظرة الإمبريالية التي بُحثت أعلاه. ومن

(46) Eileen Janes Yeo, *The Contest for Social Science: Relations and Representations of Gender and Class* (London: Rivers Oram Press, 1996).

(47) L. L. Bernard & Jessie Bernard, *Origins of American Sociology: The Social Science Movement in the United States* (New York: Russell & Russell, 1965).

(48) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2nd ed. (London: Murray, 1873).

(49) Terry Nichols Clark, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973).

هنا كان هذا المحتوى الذي يشمل العالم للجيل الأول من الكتب الدراسية للسوسيولوجيا. وتم إنشاء أقسام سوسيولوجيا بالاسم، وتضاعفت المقررات الجامعية، وتطورت بسرعة سوق للكتب الدراسية[50].

كانت أوروبا أبطأ قليلًا في إنشاء أقسام سوسيولوجيا، لكنها أكثر سرعة في الجمعيات والمجلات العلمية. ومع اندلاع الحرب العظمى، كانت الجمعيات السوسيولوجية، والمقررات الجامعية في السوسيولوجيا معاهد معترفًا بها في معظم الأقطار المتروبولية، وأُنشئت روابط عالمية، على سبيل المثال، من خلال معهد السوسيولوجيا الدولي (Institut International de Sociologie) لورمز (Worms) الذي تم إطلاقه في عام 1893، ومن خلال الزيارات في الاتجاهين عبر شمال الأطلسي، ومن خلال المجلات. وقد وفرت هذه قاعدة عملية للسوسيولوجيا من أجل التطور بوصفه تشكيلًا ثقافيًا عالميًا. ويقلل المؤرخون الذين يؤكدون تميز التقاليد الوطنية للسوسيولوجيا[51] من أهمية المقدار الذي رأى فيه علماء تلك الحقبة أنفسهم جزءًا من وسط أكاديمي عالمي، وفهموا السوسيولوجيا بوصفها علمًا كونيًا.

كان تداخل المبادرات الأكاديمية نوعًا من الكتابة السوسيولوجية الشعبية. وكان يمكن كتابًا مثل **التطور الاجتماعي** (*Social Evolution*) لبنجامين كيد (Benjamin Kidd) أن يكون الأكثر مبيعًا بصورة معتبرة. فخلال أربع سنوات من نشره في عام 1894، أعيدت طباعة هذا الكتاب أربع عشرة مرة في إنكلترا، وكانت له طبعات أميركية وألمانية وسويدية وفرنسية وروسية وإيطالية.

انتشر الفكر السوسيولوجي أولًا بوصفه جزءًا من الأدب الملهم الغني بالمعلومات والذي يطالعه جمهور قارئ متعلم جديد قرأ لروائيين مثل ديكنز وإليوت، ولنقاد ثقافيين مثل روسكين وأرنولد، ولعلماء مثل داروين وهكسلي.

(50) J. Graham Morgan, «Courses and Texts in Sociology,» *Journal of the History of Sociology*, vol. 5, no. 1 (1983).

(51) مثل، ليفاين: Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

وتم تداول الفكر السوسيولوجي عبر القنوات نفسها التي استخدمها هؤلاء المؤلفون. وهكذا، فإن [كتاب] **دراسة السوسيولوجيا** لسبنسر[52] نُشر أول مرة على دفعات في مجلات عامة مثل: *Contemporary Review* **(مراجعات معاصرة)** في بريطانيا و*Popular Science Monthly* **(شهرية العلم الشعبي)** في الولايات المتحدة. ونُشر بعد ذلك على شكل كتاب في مجموعة تعليمية شعبية جديدة أُطلق عليها اسم «International Scientific Series» (السلسلة العلمية العالمية). و**مبادئ السوسيولوجيا** لسبنسر، وهو جزء متكامل مع المسح الواسع جدًا للمعرفة الإنسانية والذي دعاه الفلسفة التركيبية (Synthetic Philosophy) صدر في صورة أجزاء للمشتركين. وظهر المجلد الأول في عشرة أجزاء على ثلاث سنوات، فيما كان سبنسر لا يزال يكتبه.

هكذا فإن العلاقة بين المؤلفين والقراء كانت أكثر إلفة مما أصبحت عليه الكتابة السوسيولوجية المهنية في ما بعد. وقد اقترح ليبينايز[53] أن السوسيولوجيا الأوروبية كانت متموضعة ثقافيًا بين الأدب والعلوم، لكن هذا يضخّم التباين. وكانت العلوم أيضًا مشحونة أخلاقيًا وسياسيًا. فداروين، على سبيل المثال، تردد طويلًا في نشر عمله عن التطور لأنه عرف عواقبه الدينية والسياسية[54]. وكان يُتوقع من السوسيولوجيين، بوصفهم علماء، أن يقدموا تعليمًا أخلاقيًا وسياسيًا. وقد عالجت مبادئهم بشكل خاص المعضلة التي كان لا يمكن تجنبها بالنسبة إلى أبناء الطبقة البرجوازية الليبرالية: التوتر بين الامتياز المادي والمبدأ الإصلاحي.

كانت ليبرالية القرن التاسع عشر نفسها حركة معقدة. وكثيرًا ما كانت على خلاف مع الحركات الراديكالية والديمقراطية. لكن في الصراعات الليبرالية ضد النظام القديم تشكلت التزامات، أعلنها بشكل مثير ليونارد تريلوني هوبهاوس (L. T. Hobhouse)، المعين حديثًا لأول كرسي للسوسيولوجيا في

(52) Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, 13th ed. (London: Kegan Paul, Trench, 1873).

(53) Wolf Lepenies, *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(54) Adrian Desmond & James Moore, *Darwin* (London: Penguin, 1992).

إنكلترا، في كتابه **الليبرالية**[55]: الليبرالية المدنية وحكم القانون، والليبرالية المالية، والليبرالية الشخصية، والليبرالية الاجتماعية، والليبرالية الاقتصادية، والحرية الليبرالية، والليبرالية العرقية والليبرالية الوطنية، والليبرالية الدولية، والليبرالية السياسية، والسيادة الشعبية. وهذه تبقى معتقدات راسخة ثقافيًا في الجمهور الذي تخاطبه السوسيولوجيا.

واجهت هذه الالتزامات تحديات تتصل باللامساواة الطبقية والجندرية للمتروبول[56]، وأخرى أكثر شدّة تتصل بالإمبراطورية. وكما يلاحظ راناجيت جحا[57]، فقد بلغ المشروع المعولم للثقافة البرجوازية حدوده القصوى في الاستعمار. وكانت مفاهيم الليبرالية والحقوق والاستقلال تُنتهك بصراحة وتكرار وقسوة بما كانت تفعله دول شمال الأطلسي في جميع أنحاء العالم بالمستعمَرين.

السوسولوجيا، علم الارتقاء الذي ادّعى أن العالم مقاطعة له، واستخدم على نطاقٍ واسع بيانات الإمبراطورية، وُضِع بشكل مباشر في هذا التناقض. ولقد أعطى حلًا. فقد استبدلت السوسيولوجيا السلطة الإمبريالية على المستعمَرين بفضاء تجريدي للخلاف. وحذف المنهج المقارن والإثنوغرافيا الإجمالية الممارسة الفعلية الاستعمارية من العالم الفكري المبني على غنائم الإمبراطورية.

واجه الجناح الداروني من السوسيولوجيا الكونتية العلاقة بين القوى الإمبريالية والمهزومين بصورة أكثر مباشرة (سبنسر، وارد، هوبهاوس، كيد، وشخصيات جانبية مثل غروزييه (Grozier)). وقد واجهوها ببناء قصة «نمو اجتماعي» أضفت على الاختلاف العالمي صفة طبيعية. ولا عجب في أن سبنسر أصبح شعبيًا إلى حد بعيد في المستعمرات الاستيطانية، حيث حلت فكرة التفوق التطوري للمستوطِنين مكان الدين التبشيري كمبرر رئيس للإمبراطورية.

---

(55) L. T. Hobhouse, *Liberalism* (London: Williams & Norgate, 1911).

(56) Göran Therborn, *Science, Class, and Society* (London: New Left Books, 1976); Mary Jo Deegan, *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918* (New Brunswick: Transaction, 1988).

(57) Ranajit Guha, «Dominance without Hegemony and its Historiography,» *Subaltern Studies*, no. 6 (1989), p. 277.

كان هذا على الرغم من حقيقة أن سبنسر كان شخصيًّا معارضًا للغزو الإمبريالي. واستنكر بشدة «الأعمال الوحشية الشيطانية المرتكبة من الغزاة الأوروبيين» في أميركا والبحار الجنوبية ومناطق أخرى. ومثل غلادستون (Gladstone) الذي بحث معه المسألة، رأى سبنسر في الاحتلال القسري علامة على النزعة العسكرية. لكن لم يكن لديه مثل هذا الاعتراض على الاستيطان الحبّي والتنافس الاقتصادي. وفي الفقرات نفسها، كان واضحًا في اعتباره المستعمَرين «أجناسًا دونية»، يرجِّح أن يخسروا في المنافسة التطورية[58]. وحتى هوبهاوس[59]، إذ اندفع في شرحه مبادئ الليبرالية، شوّش عليهم في حالة الإمبراطورية إذ تساءل ما إذا كان العرق الأسود قادرًا على حكم نفسه.

لم تكن هناك أي مسافة قط لدى المؤلّفين الآخرين بين إسباغ الصفة الطبيعية على التقدّم وتبرير الإمبراطورية. وذروة ما بلغه كتاب **التطور الاجتماعي** (*Social Evolution*) لكيد كانت تبريرًا لحكم المناطق الاستوائية من العالم - التي تعاني الآن تحت الإدارة السيئة «للأجناس السوداء والملونة» - من شعوب أكثر تقدمًا وذات أصول أوروبية. وتوقيف كيد بين الحكم الإمبريالي، وإيمانه بأن الاختيار الطبيعي مال نحو المزيد من السلوكين الديني والأخلاقي، يلخص العمل الأيديولوجي الذي قامت به السوسيولوجيا.

تذرّع التحليل الذي قدمته السوسيولوجيا لمعضلات الليبرالية بتبوّئه مكانة العلم. وقد أصر مِل وكونت بشكل مبرمج على أن السوسيولوجيا يجب أن تصدر «قوانين». وهذه المهمة قَبِل بها الكتّاب الأكاديميين والشعبيين في السوسيولوجيا. ومُنحت الشرعيةُ لقوانين التقدم بهيبة الجيولوجيا وعلم الأحياء التطوري. ووفقًا لذلك، فإن البحوث عن السوسيولوجيا غالبًا ما شرحت التطور العضوي، وحتى أنها قد تبدأ بتطور النجوم والنظام الشمسي[60].

---

(58) Spencer, *The Study*, p. 212; David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer* (London: Methuen, 1908), p. 244.

(59) Hobhouse, *Liberalism*, p. 43.

(60) مثلًا: Ward, *Dynamic Sociology*.

مكّن هذا التصور لقوانين التقدم السوسيولوجيا من دمج مشكلات الإمبراطورية مع مشكلات المتروبول. و«علم الاجتماع» لستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته تبنّى التوترات الاجتماعية للمتروبول كمشكلات خلُقية وعملية. وحضرت أيضًا قضايا الفقر والصراع الطبقي والإصلاح الاجتماعي – «القضية الاجتماعية» بمصطلحات اليوم – على أجندة الجمعيات السوسيولوجية والمجلات العلمية في تسعينيات القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين. وفي مدن مثل لندن وشيكاغو وباريس، كان هناك اتصال مهمّ وتداخل بين السوسيولوجيين الأكاديميين، والاشتراكيين الفابيين (Fabian)[61]، ودعاة المساواة بين الرجل والمرأة، والليبراليين التقدميين، والمصلحين الدينيين والأخلاقيين، والعاملين الاجتماعيين[62]. كان ما ساهم به «علم الاجتماع» في «القضية الاجتماعية» هو تفسير لمشكلات المتروبول في ضوء نظرية ظليلة للتقدم. وكانت المناقشة الموجودة في بحوث سوسيولوجية عدة عن الاشتراكية مثالًا مميزًا. وكان النهج العام للسوسيولوجيين هو تقويم أهداف حركة العمال (الشغيلة) بحسب أنموذج السوسيولوجيين أنفسهم للتقدم التطوري – سواء أكانت النتيجة تأييدًا لاشتراكية خلُقية معتدلة (كما مع هوبهاوس ودوركهايم وسمول (Small))، أم رفضًا مدويًا (كما مع سبنسر وسومنر).

أزمة السوسيولوجيا وإعادة صنعها

في مؤلَّفه **السوسيولوجيا المحض: دراسة في النمو الذاتي والعفوي للمجتمع** (*Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*) قدّم وارد[63]، كبرهان على التقدم، حقيقة أن الفظائع نادرًا ما تكون

(61) الفابية (Fabism): مذهب اشتراكي يرفض الماركسية وفكرة الصراع الطبقي ودكتاتورية البروليتاريا، ويرى أن الانتقال إلى الاشتراكية يتم من طريق الديمقراطية البرلمانية. (المترجم)

(62) Philippe Besnard (ed.), *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Deegan, *Jane Addams*; Yeo, *The Contest*.

(63) Lester F. Ward, *Pure Sociology* (New York: Macmillan, 1903), pp. 450-451.

ممكنة في المجتمع الحديث. وبعد ثلاثين سنة فقط خسر الجيش البريطاني 60,000 من الشبان الذين قتلوا أو جُرحوا في يوم واحد في معركة السوم (Somme).

مثّلت الحرب العظمى أزمة الإمبريالية القديمة وأطلقت تحولات رئيسة في القوى العالمية. وبدأت الإمبراطوريات الأوروبية تتصدع مع استقلال إيرلندا وتفكّك أوصال إمبراطورية هابسبورغ. واستمرت الأنظمة الفرنسية والبريطانية والأميركية في التوسع بالاستيلاء على المناطق العثمانية والألمانية السابقة، وفي زيادة تدخلاتها الاقتصادية في الصين وأميركا اللاتينية. وظهرت الولايات المتحدة قوةً صناعية رائدة. وشهدت أربعينيات القرن العشرين أزمة ثانية للإمبريالية، مع الهجوم الياباني على القوى الغربية في آسيا، واستقلال الهند عن البريطانيين، وإندونيسيا عن الهولنديين، وحرب التحرير الفيتنامية ضد الفرنسيين. وأعادت القوة السوفياتية تشكيل الإمبراطورية القيصرية القديمة، لكنها أيدت تفكيك الإمبراطوريات الأخرى، ووقفت كتحدٍّ للرأسمالية العالمية. وبحلول منتصف القرن، كانت الولايات المتحدة المسلحة نوويًا قد أصبحت المستثمر الدولي الأول، والقوة العسكرية المهيمنة، ومركز الاتصالات الجماهيرية، وثقافة تجارية عالمية آخذة في النهوض.

حوّلت هذه التغيرات شروط الوجود للسوسيولوجيا، بدءًا بالحرب العظمى نفسها. فالحرب مزّقت المجتمع الفكري لعلماء السوسيولوجيا الذي كان يتطور حول شمال الأطلسي إلى أجزاء. وبعضهم، من أمثال هوبهاوس، رُوِّعوا بالقتال، في حين أصبح آخرون مشتركين في الحرب. وفي شيكاغو، انقطع سمول عمن كان يتواصل معهم من الألمان، مصطدمًا مع زميل على وجه الخصوص[64]. والتحق فيبر بالجيش، كما فعل الأعضاء الشبان في مجموعة **الحولية السوسيولوجية**، الذين قُتل بعضهم. وصفّت الجمعية السوسيولوجية الألمانية (German Sociological Society) الفتية نفسها عندما اندلعت الحرب،

(64) Robert Bannister, *Sociology and Scientism: The American Quest for Objectivity, 1880-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987).

ووهبت أموالها لصندوق الدعاية الحربية الألمانية في الأقطار المحايدة[65]. وكان هذا هو تمامًا العمل الذي قام به دوركهايم في الجانب الآخر.

كان التأثير الأكثر أهمية هو على مستوى الأفكار. فالتطور الاجتماعي كان يُفهم بشكل عام على أنه نمو العقل والسلوك الحضاري: «فالتقدم، موضوعيًّا، هو تواصل متزايد، وعلاقات مضاعفة، وتقدم في الرفاهية المادية ونمو في السكان، وتطور السلوك العقلاني. إنه المشهد الأخير في مسار التحولات الكبير للتطور الكوني»[66]. وكانت نظرة كهذه مبنية دائمًا على العمى تجاه العنف الاستعماري. ومع عودة تجربة الثغور إلى دار المتروبول، تداعت أساسات نظرة العالم السوسيولوجية المتروبولية. ما عاد من الممكن أخذ التقدم على أنه الحقيقة الواجب دراستها، كموضوع للمعرفة. «التفاؤل الرخيص» (Cheap optimism)، ما أدرك هوبهاوس[67] في أثناء الحرب، محظور من التاريخ. واللغة الكونتية التي كانت ضاربة الجذور هُجرت على الفور، لكن في ما بعد الحرب، فإن استغاثات «التقدم» خمدت بسرعة كبيرة. وعندما استنكر فيلفريدو باريتو[68] في **دراسة للسوسيولوجيا العامة** «الأخلاق العاطفية» بوصفها أساسًا للسوسيولوجيا وطالب بواقعية أكثر قسوة، كان ينأى بنفسه عما كان قد رآه علمًا زائفًا لكونت وسبنسر، وعن ليبراليته هو في وقت سابق.

إذا رأينا عقد العشرينيات من القرن الماضي على أنه اللحظة التاريخية لتحطم مشروع كونت وسبنسر ولوتورنو وخلفائهم، فإننا نستطيع أن نرى أيضًا ردات فعل عديدة. هناك كان يمكن هجر المشروع ببساطة كما حدث لبعض علوم القرن التاسع عشر الجديدة؛ على سبيل المثال، علم فراسة الدماغ (phrenology). وبدلًا من ذلك، كان يمكن السوسيولوجيا أن تندمج في

(65) Harry Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

(66) Giddings, *The Principles*, p. 359.

(67) L. T. Hobhouse, *The World in Conflict* (London: Fisher Unwin, 1915).

(68) Vilfredo Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (New York: Harcourt Brace, 1916).

الحركات الثقافية النقدية. وهذه الاحتمالية اقترحها أوزفالد شبنغلر في كتابه **تدهور الحضارة الغربية**[69]، وهو كتاب كان له تأثير هائل في عشرينيات القرن العشرين. وقد وجه شبنغلر نقدًا لاذعًا إلى المركزية الأوروبية والمفكرين الأوروبيين ونظرتهم إلى التاريخ الإنساني. ورأى التوسع الأوروبي «جريمةَ قتل» للثقافات الأخرى، كثقافة الأزتك/ المايا (Aztec /Maya) في أميركا الوسطى؛ وهكذا عامل الإمبريالية المعاصرة لا بوصفها انتصارًا للنور، لكن بوصفها علامة على «الأيام الأخيرة» (Last Days). ولا يمكن أن تكون القطيعة مع إطار التقدم أكثر اكتمالًا.

بدا في فترة أن مشروع السوسيولوجيا النقدية للثقافة سينتعش. وفي ألمانيا فايمار (Weimar)، التقى شيلر (Scheler) ومانهايم (Mannheim) على «سوسيولوجيا للمعرفة»، كانت موضوع جدل عنيف مدة قصيرة. طوّر مانهايم[70] وهو في المنفى، مثله مثل علماء مدرسة فرانكفورت، توليفة من التحليل النفسي الفرويدي مع السوسيولوجيا البنيوية لتفسير كارثة الفاشية. وكان شوتز[71] في النمسا قد اقترح توليف علم الظواهر مع السوسيولوجيا، كما اقتُرحت نظرية اجتماعية متجذرة في الفلسفة المثالية من جنتيلي (Gentile) في إيطاليا[72].

أدت الحركات الثورية أيضًا إلى ظهور سوسيولوجيات محتملة. ففي روسيا، أنتج القائد البولشفي بوخارين[73] نظامًا سوسيولوجيًا طموحًا كأي نظام آخر في العالم الرأسمالي آنذاك. وما يتم تذكره بصورة أفضل بكثير هو النظريات الاجتماعية للثوري الإيطالي غرامشي (Gramsci). وربط دو بوا[74]، الذي كان قد ترك السوسيولوجيا الأكاديمية ليمارس أنشطة تتصل بالحقوق المدنية، قضايا

(69) Oswald Spengler, *The Decline of the West* (London: Allen & Unwin, 1918-1922).

(70) Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1935).

(71) Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann, 1932).

(72) Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 1987).

(73) Nikolai Bukharin, *Historical Materialism: A System of Sociology* (New York: Russell & Russell, 1925).

(74) W. E. B. Du Bois, *Autobiography* (New York: International Publishers, 1968).

العرق في المتروبول مع حركات في العالم الاستعماري، وبصورة متزايدة مع بنية الرأسمالية العالمية.

في أي حال، فإن أيًّا من هذه المبادرات لم ينتج بديلًا مؤسسيًّا للسوسيولوجيا القديمة. ومعظم الأوروبيين الذين تمت الإشارة إليهم قُتلوا أو جرى نفيهم. وظلت الهيمنة الاستعمارية في أفريقيا راسخة، ودو بوا، الذي عاد إلى الأكاديميا في ثلاثينيات القرن العشرين، لم يجد جمهورًا لأرائه الدولية النزعة.

كان هنالك مكان واحد فقط ترعرعت فيه السوسيولوجيا الأكاديمية بين عامي 1920 و1950: في سلطة العالم الجديدة، الولايات المتحدة. لكن المشهد هنا تم تحويله، في تغيير كان جوهريًّا إلى حد أنه يمكن اعتباره - ولنستعمل تعبير ألتوسير - انفصالًا معرفيًّا [إيبيستيمولوجيًا][75].

كان الموضوع الجديد للمعرفة هو المجتمع، وخصوصًا الاختلاف الاجتماعي والاضطراب الاجتماعي **داخل المتروبول**. وعلامات مألوفة لهذا الانتقال هي بروز البحوث الحضرية لمدرسة شيكاغو، ونمو التخصص داخل السوسيولوجيا؛ وقد عُرف الكثير منها بمشكلة اجتماعية أو أداة إدارية للمجتمع المتروبولي.

ومن حيث المناهج، فحيث ركزت السوسيولوجيا القديمة على الاختلاف بين المتروبول والبدائي، ركزت السوسيولوجيا الجديدة على الاختلاف داخل المجتمع المتروبولي. ويمكن رؤية هذا بوضوح في تقنيات الإحصاء من مقاييس الارتباط المبكرة، مرورًا بقياس الموقف في عقود ما بين الحربين، وصولًا إلى تشكيل تحليل البنية الكامنة للازرزفلد (Lazarsfeld) عند منتصف القرن[76]. وقد شهدت عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته ازدهارًا للبحث التجريبي في الحياة الاجتماعية في البلدات والمدن والضواحي الأميركية.

(75) Louis Althusser & Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970).
(76) Gary Easthope, *A History of Social Research Methods* (London: Longman, 1974).

وكانت هناك ابتكارية كبيرة في المنهج، مثل أول انصهار للتحليل السيكولوجي مع مجال السوسيولوجيا[77]. ولم تشتغل مدرسة شيكاغو بالإثنوغرافيا الحضرية وحسب، إنما نصبت نظامًا شاملًا للمراقبة لثاني أكبر المدن الأميركية، التي كانت في ذلك الوقت أكثرها اضطرابًا[78].

أصبح التطور السريع للسوسيولوجيا في هذا الاتجاه ممكنًا بتمويل من الشركات والحكومة، والذي بدأ قبل الحرب لكنه تسارع كثيرًا في عشرينيات القرن العشرين. قدّمت روس[79] مبلغًا ضخمًا مقداره 41 مليون دولار من أموال روكفيلر المخصّصة لعلم الاجتماع والعمل الاجتماعي في أميركا بين عامي 1922 و1929. وتم بلوغ مستوى عالٍ عندما أسست الحكومة الوطنية في الولايات المتحدة لجنة معنيّة بالاتجاهات الاجتماعية الحديثة، مع [تعيين] أوغبرن (Ogburn) رئيسًا للجمعية السوسيولوجية الأميركية والمدافع الرئيس فيها عن التجريبية، بوصفه مديرًا للبحوث.

مع ذلك، فمع تزايد الخبرة البحثية، ضاق مفهوم الاختصاص. فالجامعات في أميركا الشمالية قدمت تعريفًا تنظيميًّا تناقض مع الرؤية الكونتية. فالسوسيولوجيا يمكن أن تعيش هنا ليس بوصفها علمًا فوقيًا، لكن بوصفها قسمًا بين سلسلة من أقسام العلوم الاجتماعية، مميزًا من التاريخ والعلوم السياسية والاقتصاد، وعلم النفس، فقط من خلال تركيزه الخاص على اختصاص معيّن وحسب. تكمن الصعوبة في المنهج الدراسي الذي كانت مزاعمه المبكرة واسعة جدًّا في تعريف ذلك التركيز الخاص. «العلاقات الاجتماعية»[80] و«المجموعات»[81]، وأشكال الارتباطات والعلاقات الإنسانية[81]،

---

(77) John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town* (New Haven: Yale University Press, 1937).

(78) T. V. Smith & Leonard D. White (eds.), *Chicago: An Experiment in Social Science Research* (Chicago: University of Chicago Press, 1929).

(79) Ross, p. 402.

(80) R. M. MacIver, *Society* (New York: Farrar & Rinehart, 1937).

(81) E. T. Hiller, *Principles of Sociology* (New York: Harper & Bros, 1933).

و«العملية الاجتماعية»[82]؛ ما من صيغة كانت مقنعة للغاية، ولم تصبح أي واحدة مقبولة عمومًا.

وبيّن تاريخ بانيستر[83] المستوعب للعلموية السوسيولوجية (sociological scientism) في الولايات المتحدة في هذه الحقبة، أن النجاح التجريبي فشل في إنتاج برنامج فكري للسوسيولوجيا. وعلّق بتيريم سوروكين[84]، الناقد المرّ للتجريبية، في نهاية مسحه **النظريات الاجتماعية المعاصرة** (*Contemporary Sociological Theories*)، أن «المجال بكامله يُذكّر المرء بغابة وطنية نصف برية أكثر من حديقة مخططة بعناية». لقد بدأت السوسيولوجيا الحديثة الحياة حين ماتت السوسيولوجيا القديمة مع نقص شديد في الشرعية.

مفهوم السوسيولوجيا الجديد وحكاية الأصل الجديدة

في هذا الفراغ المفهومي - كما وصف هينكل[85] بجدارة الحالة بعد انهيار التطورية - بدأ تشكيل مجموعة القواعد الكلاسيكية. وكان شرطًا لهذا التطور تغيير في جمهور السوسيولوجيا. ما عاد الجمهور القارئ الليبرالي الفيكتوري السابق موجودًا. ومع ذلك، فإن الثروة الهائلة التي تراكمت في الولايات المتحدة جعلت ممكنًا، أول مرّة في التاريخ، نظامًا شاملًا للتعليم العالي. وهنا توسعت السوسيولوجيا بشكل هائل في العقود الثلاثة بعد الحرب العالمية الثانية[86]. وتطلب جمهور ضخم من الطلاب برنامجًا تدريبيًا للمعلمين، تم تقديمه بتوسيع برامج الدكتوراه للسوسيولوجيا. وكان في ذلك الوسط، وفي تلك اللحظة، أن تطورت البيداغوجيا (pedagogy) [علم أصول التدريس أو التربية] للنصوص الكلاسيكية.

---

(82) E. B. Reuter & C. W. Hart, *Introduction to Sociology* (New York: McGraw-Hill, 1933).

(83) Bannister, *Sociology and Scientism.*

(84) Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York: Harper Bros, 1928), p. 757.

(85) Roscoe C. Hinkle, *Developments in American Sociological Theory, 1915-1950* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 339.

(86) Stephen P. Turner & Jonathan H. Turner, *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology* (Newbury Park: Sage, 1990).

جرى اتخاذ الخطوة الحاسمة في كتاب **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*) لتالكوت بارسونز[87] (Talcott Parsons). لم يكن بارسونز المنظّر الشمال أميركي الأول الذي يتناول التفكك الفكري للسوسيولوجيا[88]، لكن لا يمكن إنكار عبقرية الحل الذي طرحه. فقد طهّر تاريخ السوسيولوجيا معترفًا بانهيار الأجندة الكونتية. وتناول المشكلة التجريبية لسوسيولوجيا ما بعد الأزمة، والاختلاف والفوضى في المتروبول، وجعلها المحور النظري للاختصاص («مشكلة النظام الهوبسية»). وقد وفر عمل بارسونز اللاحق المؤسس لفكرة «نظام اجتماعي» منهاجًا للتفكير في مجتمع المتروبول كوحدة مستقلة. لم يكن بارسونز مؤرخًا، ولم يدّع أنه يكتب تاريخ السوسيولوجيا. لكن إعادة هيكلته لـ «بزوغ» أنموذج الفعل الاجتماعي في المنطق النظري لمارشال، وباريتو وفيبر ودوركهايم، تمت قراءتها بشكل مفهوم على أنها سرد أصيل، وأن هذه الحكاية خلقت معايير للاختصاص[89].

كان لا بدّ من تأسيس رؤية معترف بها في مواجهة التغيرات الأخرى للسوسيولوجيا. غير أن رؤية بارسونز اكتسبت حلفاء أقوياء. وفي كتابه الذي قُرِئ على نطاق واسع **المتخيل السوسيولوجي** (*The Sociological Imagination*)، بنى تشارلز رايت ميلز[90] صورة مركبة لـ «المحلل الاجتماعي الكلاسيكي» الذي عرضه كأنموذج لكيفية إنجاز السوسيولوجيا. و«السوسيولوجيا الكلاسيكية» بالنسبة إلى ميلز، كانت أسلوبًا من العمل أكثر منها مرحلة؛ على الرغم من أنه نقل إحساسًا محددًا أنها مورست بشكل أكبر في الماضي، وشملت ماركس وفيبر ودوركهايم بين الأمثلة التي أرفقها. وتعززت أيضًا نظرة مقبولة من قبل

(87) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (New York: McGraw-Hill, 1937).

(88) Turner & Turner, pp. 71 ff.

(89) Charles Camic, «Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter,» *American Journal of Sociology*, vol. 95, no. 1 (1989).

(90) C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959).

منظرين رغبوا في توطيد مسألة معينة بوصفها مهمة. فمثلًا، ساعد تفسير ميرتون للخلل الاجتماعي[91] في ترسيخ دوركهايم بوصفه كلاسيكيًا.

أُنجزت ترجمة النصوص الأوروبية الرئيسة المدرجة في مجموعة المبادئ إلى الإنكليزية بين عامي 1930 و1950، كما ظهر أدب للتعليقات. ويعلق ليفاين[92] بشكل ملائم على ستينيات القرن العشرين وسبعينياته بأن «ترجمات جديدة، وطبعات، وتحليلات ثانية للمؤلفين الكلاسيكيين، أصبحت واحدة من الصناعات الأسرع نموًّا ضمن السوسيولوجيا». وصدر في عام 1960 عمل بنديكس الذي قُرئ بشكل واسع بعنوان **ماكس فيبر: صورة فكرية** (*Max Weber: An Intellectual Portrait*). وكان كتاب **وظائف الصراع الاجتماعي**[93] (*Functions of Social Conflict*) لكوزر، في جزء كبير منه تعليقًا على زيمل. وحتى أن الاهتمام الشمال الأميركي ساعد على إحياء فيبر في السوسيولوجيا الألمانية «بعد فترة من عدم الانتباه إلى ماضيه الكلاسيكي»، كما وضعها لوشن بلباقة[94]. وأقام السوسيولوجيون الألمان احتفالًا بفيبر في مؤتمرهم الوطني في عام 1964.

في دراسة رائعة لتلقي أميركا الشمالية لدوركهايم، لاحظت بلات[95] بحق تعقيد التأثيرات الكامنة وراء اختيار الآباء المؤسسين: ظرف تاريخي ممتدّ، رواد أعمال أكاديميون أو أقسام أكاديمية معينة، إلفة مع الاتجاهات الجارية في المهنة. ويبدو أن هذه العوامل صبّت في مصلحة فيبر ودوركهايم، لكنها عوقت مرشح بارسونز الآخر، باريتو. ومع أن باريتو كان أجدر بصفته منظرًا منهجيًا، إلا أن سخريته ونزعته التشاؤمية حالتا دون تحوّل كتبه إلى أسس لاختصاص متجدّد.

---

(91) Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 2nd ed. (Glencoe, IL: The Free Press, 1949).

(92) Levine, p. 63.

(93) Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, IL: The Free Press, 1956).

(94) Günther Lüschen, «25 Years of German Sociology after World War II: Institutionalization and Theory,» *Soziologie*, no. 3 (1994), p. 11.

(95) Jennifer Platt, «The United States Reception of Durkheim's The Rules of Sociological Method,» *Sociological Perspectives*, no. 38 (1995).

كانت التغيرات أكثر درامية في حالة ماركس. فهو بالنسبة إلى بارسونز في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*) جزء من الخلفية؛ نفعي ثانوي بشكل أساس. وبعض الكتب المنهجية الأميركية عن السوسيولوجيا في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته كانت تنتشر من غير أي اهتمام بماركس على الإطلاق. لكن الماركسية بقيت قوة في الثقافة العالمية. فعلى سبيل المثال، أصبحت هي التأثير الفكري الرئيس في السياسة الأفريقية في عقود إنهاء الاستعمار. وكان يمكن أي سوسيولوجي أميركي تقدمي في ذلك الوقت أن يجد هنا مصدرًا مهمًا. وفي أسلوبه الأفضل لوضع مجموعة مبادئ، أصدر ميلز في عام 1962 مجموعة من النصوص الماركسية، مع تعليق عليها.

في أي حال، لم يصبح ماركس أبًا مؤسسًا بشكل كامل في السوسيولوجيا حتى توسع الاختصاص في ستينيات القرن العشرين، مع التحول الراديكالي لطلاب الجامعات المتروبولية. وقد ركزت «السوسيولوجيا الراديكالية» التي اقترحتها حركة طلاب الولايات المتحدة على ماركس والماركسية[96]، فاستجابت السوسيولوجيا الأكاديمية. ولقد تضمن الاجتماع السنوي للجمعية السوسيولوجية الأميركية في عام 1965 جلسة عامة لكامل الأعضاء دعيت «إعادة تقويم لكارل ماركس». وشغل ماركس مذّاك مكانًا أكثر بروزًا في مقولات تاريخ النظرية السوسيولوجية[97]، وظهر في كثير من الأحيان في الكتب المنهجية الجامعية، وتضاعفت الأعمال الأدبية السوسيولوجية للتعليق على ماركس.

هكذا، مثّل ثالوث ماركس ودوركهايم وفيبر تطورًا متأخرًا في إقامة مجموعة المبادئ. وكان دوركهايم وفيبر هما الناجيين في مشروع إقامة مجموعة المبادئ في جيل بارسونز، وجرى التطعيم بماركس في الجيل التالي، بينما سقط المرشحون الآخرون. وظهر الثلاثة كآباء مؤسسين في الكتب الدراسية

(96) David Horowitz (ed.), *Radical Sociology: An Introduction* (San Francisco: Canfield, 1971).

(97) Tom Bottomore & Robert Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis* (London: Heinemann, 1978).

الابتدائية في سبعينات القرن العشرين[98]. وفي السوسيولوجيا النظرية، دأب بعضهم على فهم الهدف الكامن وراء تصنيف مجموعة ماركس - دوركهايم - فيبر كمبدعين لنظرية الحداثة[99].

في معظم البلاد الأخرى التي كان يمكنها تحمّل أن يكون لديها سوسيولوجيا، فإن الاختصاص أنشئ أو أعيد صنعه في خمسينات القرن العشرين وستيناته على أساس من التقنيات البحثية والمشكلات البحثية واللغات النظرية، هذا فضلاً عن الكتب المنهجية والمدرسين المستقدمين من الولايات المتحدة[100]. ومع الاختصاص المعادة هيكلته جاءت قصة تأسيسه التي أعيد بناؤها. وهكذا وصلت سوسيولوجيا العالم إلى حالة وصفت في الفقرات الافتتاحية لهذا الفصل.

تأملات فكرية

لقد ناقشت في أن مجموعة المبادئ الكلاسيكية في السوسيولوجيا قد أنشئت، بصورة رئيسة في الولايات المتحدة، بوصفها جزءًا من جهد لإعادة البناء بعد انهيار أول مشروع أوروبي - أميركي للسوسيولوجيا؛ وأن قصة تأسيس جديدة حلت محل الروايات الأقدم والمختلفة كثيرًا لصنع السوسيولوجيا؛ وأن مسار الأحداث بكامله هذا يمكن فهمه فقط في إطار التاريخ العالمي، وخصوصًا تاريخ الإمبريالية.

من ناحية ما، إن هذا لا يهم؛ فالكلاسيكيات التي تم اختيارها بأثر رجعي

(98) مثلًا: Reece McGee (ed.), *Sociology* (Hinsdale: Dryden Press, 1977).

(99) مثل: Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Jeffrey C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, vols. 2-3 (Berkeley: University of California Press, 1982-1983).

(100) على سبيل المثال، اليابان: Tominaga, «European Sociology»; أستراليا: Cora V. Baldock & Jim Lally, *Sociology in Australia and New Zealand: Theory and Methods*, Contributions in Sociology, no. 16 (Westport, CN: Greenwood Press, 1974). اسكنديناڤيا: Erik Allardt, «Scandinavian Sociology and its European Roots and Elements,» in: Nedelmann & Sztompka (eds.).

لا علاقة لها فعليًا بالنبضات الإبداعية للسوسيولوجيا الحديثة. لكن القوة الرمزية «للسوسيولوجيا الكلاسيكية» تبقى، وتولّد صورة مشوهة عن تاريخ السوسيولوجيا، وعن نطاق السوسيولوجيا وقيمتها. لقد كانت قائمة نيسبت[101] «وحدات أفكار السوسيولوجيا» (المجتمع، السلطة، المكانة، المقدس، التغريب) صورة زائفة عن التاريخ، لكن فيها بعض المعقولية كخريطة للمنطقة الضيقة المتبقية بعد أن كانت عملية صنع مجموعة المبادئ في أوج نشاطها. وفوق كل شيء، فإن قصة الداخليانيين (internalist) وجهت انتباه السوسيولوجيا بعيدًا من تحليل العالم الاجتماعي الذي يأتي من المفكرين ما وراء المتروبول.

لقد جرى **تقديم** ارتباطات أفضل. وكما يبين بيرك[102]، ففي الوقت نفسه تمامًا الذي كان فيه دوركهايم ورفاقه يبنون النظرة الإمبريالية في داخل سوسيولوجيتهم، فإن علماء اجتماع فرنسيين آخرين خاطبوا مفكرين من العالم الإسلامي في حوار حول الحداثة والاستعمار والثقافة. وفي الجيل نفسه، انتقل دو بوا من التركيز على علاقات العرق داخل الولايات المتحدة إلى منظور دولي بقوة، مع اهتمام خاص بأفريقيا. وفي النصف الأول من القرن العشرين، تحاور مفكرون أفارقة سودٌ مثل سول بلاتييه (Sol Plaatje) وجومو كنياتا (Jomo Kenyatta) مع المتروبول عبر علم الاجتماع إضافة إلى الكفاح السياسي (يُنظر الفصل الخامس). ولم يستفد التيار السائد لسوسيولوجيا المتروبول إلا قليلًا من مثل هذه الاتصالات؛ لكن هذا التاريخ الآخر هو حقيقي أيضًا، ونحن في حاجة إلى أن نعتمد عليه اليوم.

---

(101) Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (London: Heinemann, 1967).

(102) Burke, «The French Tradition».

الفصل الثاني

النظرية العامة الحديثة وافتراضاتها الخفية

لكن يجب أن لا يغفل المرء عن رؤية الحقيقي.
فرانز فانون (1952)

سأتناول في هذا الفصل الاتجاه الفكري نحو العالم، كما هو موجود في أكثر أنواع العمل في السوسيولوجيا رقيًّا، وهو النظرية العامة. وأعترف أن الأعمال في النظرية العامة ليست بمادة تجذب القرّاء. مع ذلك، فإن لها تأثيرًا كبيرًا في تحديد القضايا التي يجب أن يعنى بها اختصاص معرفي، والمفاهيم أو المناهج التي يجب أن تستخدم.

وأنا أعني بالنظرية العامة التنظير الذي يحاول أن يشكل أو يصوغ رؤية عريضة للاجتماعي، ويقدم المفاهيم التي تنطبق في ما وراء أي مجتمع، أو مكان، أو زمان بعينه. وتصوص كهذه قدمت مقترحات أو فرضيات صالحة في كلّ مكان، أو اقترحت مناهج للتحليل تعمل في جميع الأحوال. ومن الصعب القيام بهذا بصورة جيدة. وبشكل مبرر، فإن الأعمال ذات الصدقية العالية للنظرية العامة تحمل وزنًا كبيرًا.

وعلى نحو غامر، يجري إنتاج النظرية العامة في المتروبول. فهل لهذا أهمية؟ سوسيولوجيا المعرفة تقول بذلك. ومن ناحية أخرى، فإن العمومية ذاتها للنظرية العامة، والتطلع إلى أن تكون عالمية، تعني أنها ستنجو من التحديدات المحلية.

وأنا أقترح دراسة هذه المسائل من خلال تفحص دقيق لنصوص رئيسة. ولقد ركزت على ثلاثة من أكثر المفكرين السوسيولوجيين تأثيرًا في الجيل الأخير، وهم جيمس صامويل كولمان (James S. Coleman)، وأنتوني غيدنز (Anthony Giddens)، وبيار بورديو (Pierre Bourdieu). وفي كل حالة، ركزت على النص الذي يذكر بصراحة منظورًا عامًّا للتحليل الاجتماعي. وليس هدفي أن أراجع الأعمال الكاملة لهؤلاء المؤلّفين، على الرغم من أنني سأرجع إلى كتاباتهم الأخرى للسياق، بل أملي من خلال تفحص الطريقة التي تعمل بها هذه النصوص أن أستخرج الافتراضات الجيوسياسية التي تقوم عليها نظرية عامة على هذا النحو.

بالطبع، ثلاثة نصوص لا تمثل الحقل بكامله، لكن هذه تبدو مكانًا جيدًا للبدء. وهي تأتي من أقطار ثلاثة ذات تأثير في تاريخ السوسيولوجيا، وهي تمثل أساليب متناقضة في العمل؛ إذ يبني أحدها نظامًا افتراضيًّا منسوجًا بإحكام، والثاني نظام فئات مفصلًا، والثالث مجموعة أدوات عملية للتحليل الاجتماعي. ومؤلفو هذه النصوص جميعًا لهم سمعة بوصفهم منظرين رئيسيين. وعملهم، على سبيل المثال، بارز في مسح **التطورات المعاصرة في النظرية السوسيولوجية**[1] لتشارلز كاميك (Charles Camic) ونيل غروس (Neil Gross). وتقدم قاعدة البيانات على الإنترنت *Web of Science* (**شبكة العلم**) دليلًا قويًا على أن هذه الكتب بعينها معروفة ومستعملة على نطاق واسع. وفي السنوات العشر الأخيرة، سجل كتاب غيدنز **تكوين المجتمع** (*The Constitution of Society*) 2279 استشهادًا وكتاب بورديو **منطق الممارسة** (*Logic of Practice*) 1236 استشهادًا، وكتاب كولمان **أسس النظرية الاجتماعية** (*Foundations of Social Theory*) 1860 استشهادًا.

المنتقون الشماليون: «أسس النظرية الاجتماعية» لكولمان

صدر **أسس النظرية الاجتماعية** لجيمس صامويل كولمان في عام 1990 كمحصلة لمسيرة مهنية فكرية متميزة جدًا. وكان المؤلف طوال ثلاثة عقود

(1) Charles Camic, «Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter,» *American Journal of Sociology*, vol. 95,no. 1 (1989), pp. 38-107.

شخصية بارزة في سوسيولوجيا الولايات المتحدة، عاملاً في مجالات متنوعة مثل دراسات الشبّان، والمنهجية الكمية، والتفاوت التربوي، ونظرية الاختيار العقلاني. تجاوزت شهرة كولمان علم الاجتماع في «تقرير كولمان» الذي كتبه عن العرق والتعليم، فقد كان لديه أيضًا جدول أعمال لإعادة صوغ الاختصاص.

استطاع كتاب **أسس النظرية الاجتماعية**، عبر ألف صفحة، تنفيذ عبور بطوليّ إلى مشكلات اجتماعية تمتد من الاشتراكية والعائلة إلى إدارة الشركات والدولة والثورة. وفي كل فصل، بيّن كولمان كيف أن المعرفة القائمة يمكن إعادة كتابتها بلغة واحدة من الاختيارات والمختارين. وفي المبحث الأخير من الكتاب، تتطور إعادة الكتابة هذه إلى تشكيل رياضي، مقدمةً نماذج حسابية لعمليات اجتماعية، متأثرة بقوة بنظرية المباراة[2] (game theory). لقي الكتاب الترحاب من بعض المراجعين كأهمّ عمل عن النظرية الاجتماعية منذ **بنية الفعل الاجتماعي** (*Structure of Social Action*) لبارسونز، و[استُقبل] كولمان كـ «سيد الفكر الاجتماعي» على قدم المساواة مع فيبر ودوركهايم[3].

يُعلن عن طموح كولمان النظري في جملته الأولى: «المشكلة الرئيسة في علم الاجتماع هي في المحاسبة عن أداء ما في النظام الاجتماعي». وهو يُعرّف النظام الاجتماعي بأنه مجموعة من الأفراد تربطهم معاملات، يجب أن ينخرطوا فيها لإشباع مصالحهم لأن الأفراد الآخرين لديهم بعض السيطرة على الموارد التي يحتاجونها. والتفاعل بين الفرد والنظام، أي الرابط الجزئي - الكلي، يصبح مشكلة تأسيسية في تنظير كولمان، هي بشكل عام مشكلة أساسية في الوضعية الحديثة.

(2) نظرية المباراة، أو نظرية الألعاب، وسيلة من وسائل التحليل الرياضي لحالات تضارب المصالح للوصول إلى أفضل الخيارات الممكنة لاتخاذ القرار في ظل الظروف المعطاة من أجل الحصول على النتائج المرغوب فيها. (المترجم)

(3) Peter Abell, «Review Article: James S. Coleman, Foundations of Social Theory,» *European Sociological Review*, vol. 7, no. 2 (1991); Thomas J. Fararo, «Review of James S. Coleman, Foundations of Social Theory,» *Social Science Quarterly*, vol. 72, no. 1 (1991); Michael Hechter, «Review of James S. Coleman, Foundations of Social Theory,» *Public Choice*, no. 73 (1992).

هناك أمر لا يلاحَظ بسهولة لأنه شائع جدًّا في التنظير السوسيولوجي، وهو افتراض كولمان أن لغة الفرد والنظام، والمصلحة، والسيطرة والموارد، والجزئي والكلي، ذات أهمية عالمية. فالمفاهيم يمكن تطبيقها في أي وقت وأي مكان. وهذا يتوافق مع نظرية المعرفة [الإبيستيمولوجيا] للمدرسة الوضعية التي أتى كولمان منها. وكانت استراتيجيتهم الرئيسة في بناء النظرية هي دائمًا محاولة إصدار بيانات عالمية - «طروحات شديدة العمومية» بحسب عبارة ماريون ليفي[4] - قابلة للاختبار التجريبي.

وكولمان صريح حول نقطة بدايته: «الفرد» ويُدعى أيضًا «الشخص» أو «الشخص الطبيعي». وهؤلاء هم «الفاعلون الأوليون» (elementary actors) في النظرية الاجتماعية حتى النقطة التي يُقدَّم فيها «الفاعلون الاعتباريون» (corporate actors). وفي أحد المقاطع القليلة التي اقترب فيها من الفصاحة، يلح كولمان على أنه حتى في العمليات حيث تنتقل السيادة إلى الجماعات، يبقى «للأشخاص الأفراد الصدارة بالتأكيد»[5].

ورأى النقاد، من أمثال نيل سملسر[6]، هذا الضعف المركزي في عمل كولمان محاولة متناقضة لبناء علم اجتماع من افتراضات فردانية. والمشكلة الأهمّ هي تحديد ذلك الفرد المعني في هذه العملية. وكولمان ناقد حاد «للفوضى الفكرية» في السوسيولوجيا الناتجة من التصورات المتفاوتة للشخص:

> المسار الصحيح للنظرية الاجتماعية هو مسار أكثر صعوبة: الحفاظ على تصور واحد عمّا يكون عليه الأفراد وتوليد التوظيف النظامي المتفاوت، ليس من الأنواع المختلفة من المخلوقات، بل من الهياكل المختلفة للعلاقات التي تجد فيها هذه المخلوقات نفسها[7].

---

(4) Marion J. Jr. Levy, «Scientific Analysis as a Subset of Comparative Analysis,» in: J. C. McKinney & E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970).

(5) James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), pp. 3, 32, 367, 493, 531.

(6) Neil J. Smelser, «Can Individualism Yield a Sociology?,» *Contemporary Sociology*, vol. 19, no. 6 (1990).

(7) Coleman, *Foundations*, p. 197.

إذًا، أيّ نوع من المخلوقات يحافظ عليه كولمان؟ «الأشخاص الطبيعيون» في كتابه يسعون وراء مصالحهم الخاصة؛ هم يجرون حسابات حول التكاليف والمنافع، وهم يساومون الآخرين؛ كذلك هم يتنازلون عن حقوق أو ينالون حقوقًا، وهم ينشغلون بأعمال هادفة نحو غاية ما. باختصار، هم يتصرفون كمقاولين في السوق، طوال الوقت.

إن هذا ليس بمستغرب. إنه، في النهاية، أنموذج الفرد في الاقتصاديات الهامشية التي كان كولمان يستعير منها. لكن هذا يبين أن كولمان لم يكن مصيبًا تمامًا في زعمه أن الفرد هو نقطة البداية في نظريته. وبالمثل، إن نقطة بدايته هي مفهوم السوق، أي البنية الاجتماعية التي سببت ظهور ذلك النوع من الفرد. وكولمان أكثر سوسيولوجية في تعليله الأساس مما يعترف. وتنظيره هو تعميم شاسع لرؤية الناس والعلاقات الاجتماعية التي تميّز النيوليبرالية المعاصرة.

يتبع كولمان الاستراتيجية العريقة للانتقال من الظواهر البسيطة (كما تبدو) إلى المعقدة (كما تبدو). في الحقيقة، إن هذا يقدم أسلوب بناء الكتاب بكامله، إضافة إلى الكثير من الخطوات داخله؛ على سبيل المثال: «العلاقات الاجتماعية بين شخصين هي، بالطبع، كتل بناء النظام الاجتماعي»[8]. وهذا يتيح له أن يبدأ بتجرد راديكالي، وتبسيط لبيئي استنتاجًا أقل بساطة، وبعدها يقارن المنتَج بمجموعة فعلية من الأحداث. وتقود الاستراتيجية النظرية إلى إخراج الأحداث المتسقة من سياقاتها التاريخية.

تتحرّك الجهات الفاعلة لدى كولمان في رقصة مفعمة بالحيوية، يحسبون، ويساومون، ويقايضون على أرضية رقص لا ملامح لها. وليس مصادفة بالكامل أن نماذج العمل البصرية لديه تشبه مخططات تدريس [رقصتَي] الفوكستروت (foxtrot) وفالس الجاز (jazz waltz). ورتابة أرضية الرقص تتبع بالضرورة المنهج اللاتاريخي. وفي كل اشتقاق، فإن المجموعة المحددة نفسها من العناصر

(8) Ibid., p. 43.

والعلاقات الممكنة توضع في الحركة. هذا المنطق النظري لن يعمل أكثر من استطاعة المرء رقص الفوكستروت إذا كانت أرضية الرقص وعرة بآثار أقدام الرقصات السابقة أو بأجساد الراقصين السابقين.

لنستعمل استعارة أخرى خاصة بكولمان: عند كل خطوة مهمة في المناقشة، كان على كولمان أن يتخيل فضاء يمكن فيه بناء (يستحضر «كتل البناء» باستمرار) النظام الاجتماعي أن ينطلق. ويفترض تعليله مسبقًا الفضاء الخالي لموقع البناء. وليس في كتابه اسم لهذا الفضاء الذي يمكن فيه تصور وجود «مجموعة من الأفراد المستقلين» الذين يوفرون «قاعدته النظرية». إنه لصمت فيه دلالات كثيرة. وكما سأبين لاحقًا، فإن بإمكاننا أن نجد هذا الفضاء وأن نطلق عليه اسمًا.

ومبدأ أن النظرية ملائمة عالميًا، سمح لكولمان أن يغوص في أي حقبة تاريخية. وقد انتقى أمثلة من الديموغرافيا الحديثة للولايات المتحدة، حريق مسرح، شركات متعددة الجنسيات، مدارس ثانوية في الولايات المتحدة، فقّاعة[9] البحر الجنوبي، تظاهرة طالبية، حيازة الأراضي الأوروبية إبان القرون الوسطى، دستور الاتحاد السوفياتي، اتحاد عمال طباعة، صيد الأسكيمو للدب القطبي. وبهذا الاعتبار، فإن مؤلَّف **أسس النظرية الاجتماعية** تقليدي بامتياز. وهذه هي طريقة البرهان التي تم نشرها في *Folkways* لسومنر، وكتب أخرى من حقبة ما قبل الحرب العالمية الأولى. في الحقيقة، إن أمثلة «تخيلية» كان لها لدى كولمان القيمة نفسها كأمثلة حقيقية.

يأتي معظم الأمثلة من أميركا الشمالية وأوروبا في القرن العشرين. مع ذلك، فعند بعض النقاط في النص، يتكلم كولمان على مجتمعات «بدائية». ويقدم في مرحلة متأخرة من الكتاب، في جو من التسلية، مثال الزوج البدوي الذي يمتطي الجمل بينما زوجته تمشي بالأحمال سائرة على قدميها، وزوجة أميركية تستخدم سيارة العائلة. في مطلع الكتاب، فإن حالتين مشابهتين تظهران

(9) الفقاعة هي ظاهرة تبدأ بتوسّع سريع في السوق، يليها انكماش حاد فيه. (المترجم)

معًا: «قبائل الصحراء الكبرى» يتقاسمون حق استخدام جمل، و«الأسكيمو» يتقاسمون جثة دب. يبدو أن هناك أرضًا مركزية لسوسيولوجيا كولمان، وأيضًا أطرافًا غريبة جدًا.

في مرحلة متأخرة من الكتاب، في الفصل 20، يفتتح كولمان نقاشًا عن «المجتمع الحديث». ويعرض أن ما هو مميز في الحديث، هو غلبة العلاقات «المبنية لغاية» على «الطبيعية»، «تطورات تاريخية طويلة الأمد تم بها إحلال البيئة المبنية لغاية محل البيئة البدائية الطبيعية. وحدث التغيير في كل من البيئة المادية والبيئة الاجتماعية»[10]. وهذا يعني غلبة «اللاعبين الاعتباريين [الجمعيين] الجدد الذين تشكلوا لغاية» على «الروابط الأصلية والعاملين الاعتباريين القدامى الذين تشكلوا على هذه الروابط (العائلة، العشيرة، الجماعة العرقية والمجتمع المحلي)».

هنا يعيد كولمان مناقشة كتاب سابق **المجتمع غير المتماثل**[11]، وهذا التفكير هو المركزي لأجندته للسوسيولوجيا، حيث إنه يرى في خسارة «الروابط الأصلية» تشكل أزمة اجتماعية عميقة. وتعتمد نظريته عند هذه النقطة على الشكل التقليدي تحديدًا للفكر السوسيولوجي الذي بنى الفرق العالمي بين الحديث والابتدائي (يُنظر الفصل الأول). وهذه الإثنوغرافيا الإجمالية معاد إنتاجها حتى في إجابة كولمان على نقاد كتاب **أسس النظرية الاجتماعية** حيث يستحضر «اختلافًا بنيويًا جوهريًا بين المجتمعات الآخذة في الظهور الآن وجميع تلك التي انقضت من قبل»[12]. ولا يتحدث كولمان عن «الرأسمالية» لأن ليس لديه نظرية عن التراكم. وهو يكتنف بشكل عام الدولة والشركات معًا على جانب من الخط الفاصل الذي توجد العائلة على الجانب الآخر منه. والحداثة هي خلق الجديد وحلّ القديم في آنٍ واحد.

(10) Ibid., p. 552.

(11) James S. Coleman, *The Asymmetric Society* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982).

(12) Coleman, James S. «The Problematics of Social Theory,» *Theory and Society*, vol. 21 (1992), p. 268.

وهذا ينتج عالمًا مرنًا من الفاعلين الاعتباريين «القائمين بذاتهم» «من دون علاقات ثابتة سواء بالشخص الطبيعي أو بالفاعلين الاعتباريين الآخرين»؛ أي في الواقع، مجتمع السوق.

صارت الأمثلة الغربية واضحة غايتها الآن. فالقبائل البدائية التي تصطاد الدببة، وتقطّع الجمال، وتجعل الزوجات يسرن، تقع خارج حافة الحديث (the modern). وفي مسألتين من الكتاب، تكون هذه الحافة منظورة تقريبًا. إحداهما تناقش الانتفاضة الفلسطينية[13]. ينجذب الفلسطينيون إلى «الرخاء» الذي يوفره الاقتصاد الإسرائيلي، ومع ذلك ينقلبون ضده، ويبدأون بإلقاء الحجارة وإشعال الحرائق. واهتمام كولمان ليس في كيفية اندلاع هذا النزاع، لكن إلى أي مدى يتطابق مسار الأحداث مع النظريات العامة في الإحباط والثورة.

على الرغم من أن تعليله لتكوين النظام الاجتماعي هو بشكل طاغ نظرية إجماعية (consensus) (معتمدة على نماذج العقد الاجتماعي مع نفحة من بارسونز)، فإن كولمان يعترف أن بعض الأنظمة قهرية. وهو يدعو تلك الأكثر قهرًا «تكوينات مفككة»، حيث تخلق مجموعة من الفاعلين ترتيبات «تفرض قيودًا ومطالب على مجموعة مختلفة من الفاعلين». وهذا يبدو مثل تعريف الإمبراطورية، أو حتى سياسات التعديل البنيوية المفروضة على أميركا اللاتينية من بنوك الولايات المتحدة وصندوق النقد الدولي. لكن مثال كولمان الرئيس[14] هو الدساتير الستالينية الورقية التي تعرّف العمال بأنهم المستفيدون والطبقات الأخرى على أنها هي الأهداف.

يتجاهل كولمان كامل التجربة التاريخية للإمبراطورية والهيمنة العالمية. ولم يذكر قط المستعمرات. وقد تناول الرق باختصار، من حيث المشكلة الفكرية التي يخلقها لنظرية تبادل للمجتمع (الحل الجديد بالذكر [الذي قدمه] هو أن الموقف العقلاني للعبد يكون في أن يتقبل الاستعباد إذا كان البديل

(13) Ibid., pp. 484-486.

(14) Ibid., pp. 327-328.

هو الموت). إذًا، وعلى الرغم من الطموحات الدولية للنظرية، فإن كتاب **أسس النظرية الاجتماعية** يحذف أو يشوه تمثيل مساحات شاسعة من التاريخ الإنساني، ويتجاهل التجربة الاجتماعية لأغلبية العالم الآن.

فاعلو الغافوت[15]: «تكوين المجتمع» لغيدنز

في عام 1984، نشر أنتوني غيدنز[16] **تكوين المجتمع** (*The Constitution of Society*) مع العنوان الفرعي «موجز لنظرية الابتناء» (Outline of the Theory of Structuration). وهذا أيضًا كان الذروة لمشروع طويل. ويمكن رؤية مقاربته تتطور عبر **القواعد الجديدة للمناهج الاجتماعية**[17] الذي أعطى تقريرًا عن الفعل العملي؛ و**المشاكل المركزية في النظرية الاجتماعية**[18] الذي توسع في العلاقات بين الفعل والبنية، و**نقد معاصر للمادية التاريخية**[19]، الذي ينتقد نظرة ماركس إلى تاريخ العالم ويقترح بديلًا.

كانت المهمة التي حددها غيدنز لنفسه في هذه السلسلة من الكتب إعادة صوغ النظرية الاجتماعية بكاملها، ومصالحة التقاليد الفكرية المتضاربة، وإيجاد إطار مفهومي للبحث والنقد الاجتماعيين. وينطوي هذا المشروع الرائع على جهد هائل في التوليف، على نطاق بالكاد يجارى في الفكر الاجتماعي الحديث، باستثناء هبرماس. ويدمج غيدنز في **تكوين المجتمع** بحوثًا تراوح بين مقولات نفسية (psychoanalytic) عن تطور الثقة وتشريح غوفمان (Goffman)

(15) الغافوت (gavotte): رقصة ذات أصل فرنسي ريفي تتميز برفع الأقدام. والغافوت هي أيضًا نوع من الموسيقى. (المترجم)

(16) أنتوني غيدنز (1938-)، أو البارون غيدنز، عالم اجتماع بريطاني معاصر، اشتهر لوضعه نظرية الابتناء (structuration) في عام 1984. كما عرف بنظرته الكلّانية للمجتمعات المعاصرة. يعد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين. (المترجم)

(17) Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976).

(18) Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: Macmillan, 1979).

(19) Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. I: *Power, Property, and the State* (London: Macmillan, 1981).

للمواجهات، والمناظرات حول أصول الدولة، والعمل الإبداعي في الجغرافيا، والسوسيولوجيا التجريبية للتعلم. متناولًا في سياق ذلك بارسونز وبلو (Blau) وفوكو (Foucault).

وهذا المدى الهائل للمراجع منطقي لأنّ موضوع المعرفة واسع جدًّا. ويقول غيدنز في البداية:

> ميدان الدراسة الرئيس للعلوم الاجتماعية، بحسب نظرية البناء، ليس تجربة الفاعل الفرد ولا وجود أي شكل من أشكال المجموعة المجتمعية، بل ممارسات اجتماعية مُرتّبة عبر المكان والزمان. والفاعليات الاجتماعية الإنسانية، مثل بعض الكائنات ذاتية التكاثر في الطبيعة، هي متكرّرة [...] أن تكون كائنًا إنسانيًا هو أن تكون فاعلًا هادفًا، لديه أو لديها في الوقت نفسه الأسباب للفعاليات، والقدرة، إن سئل، أن يطور استطرادًا تلك الأسباب[20].

مجال النظرية، إذًا، ليس مطلقًا. فهو معني بالممارسات الاجتماعية والكائنات الإنسانية بشكل عام. وتشتمل نظرية البناء على جميع العلاقات الاجتماعية، وجميع البنى الاجتماعية، وجميع المجتمعات. وهكذا غاص غيدنز في حكايات الصين الكونفوشية الجديدة، والصين القديمة، وأقطاب المال في مدينة لندن، ومصنع سيارات، ومعسكر إبادة. وحيث إن النظرية تهم جميع العلاقات الاجتماعية الممكنة، فإن غيدنز – مثل كولمان – لم يتردد مطلقًا في تحليل أمثلة خيالية أيضًا.

مع ذلك، فهو مثل كولمان لم يقدم تقريبًا أي أمثلة من العالم المستعمَر. ومثال صارخ هو مناقشته لتطور الحكم الذاتي. وقد استخدم غيدنز بفعالية أنموذج إريك إريكسون في التحليل النفسي للتطور الإنساني، لكنه لم يستخدم تحليل إريكسون الشهير العابر للثقافات في الكتاب ذاته **الطفولة والمجتمع** (*Childhood and Society*)، والذي تم توًّا الاقتباس منه. والنتيجة هي رواية معممة

---

(20) Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), p. 35.

ومجردة بالكامل للتطور الإنساني، ومتناقضة إلى حد بعيد مع التنوع الذي كُشف عنه في السوسيولوجيا الحديثة للطفولة[21].

يؤطر غيدنز مهمته بلغة تاريخ النظرية الاجتماعية والفلسفة - مثلًا، توصل إلى المصطلحات بـ «المنعطف اللغوي» (linguistic turn). فقد أعاد بشكل متكرر كتابة مفاهيم سوسيولوجية ونفسية مألوفة بلغة البناء، تمامًا مثلما أعاد كولمان الكتابة بلغة السوق والاختيار.

وتعهد غيدنز أيضًا بتجاوز الانقسامات في التاريخ الموجود. وأكثرها أهمية حتى الآن الانقسام بين الموضوعية (objectivism) والذاتية (subjectivism). ويقود تجاوز هذا إلى مبدأ غيدنز الأساس عن «ازدواجية البنية»، وطفلها هو البناء نفسه، «بناء العلاقات الاجتماعية عبر الزمان والمكان بفضل ازدواجية البنية». هكذا، ينشأ المفهوم الجوهري في نظرية غيدنز ينشأ من التفكير في التناقضات الداخلية في التقليد الفكري الأوروبي/ الشمال أميركي.

يتناوب كتاب **تكوين المجتمع** بين التعليق النقدي على الأدبيات الموجودة، والرشقات المتكررة من التعريف وتحسين المفهوم. وحتى أن مُراجعًا مؤيدًا مثل جوناثان ترنر[22] دُفع إلى التعليق على «النسيج التعريفي» للكتاب. وقد عكس هذا استراتيجية كولمان بحمل أصغر مجموعة من الفئات إلى أكبر مسير ممكن. ويدل عمل غيدنز على أن اتساع المجال يخلق فراغات يجب على النظرية أن تتمدد لتملأها. وتكون النتيجة في الأغلب حماسية ومبتذلة؛ كما نرى في أنموذج للتغير الاجتماعي معمم إلى درجة أنه يغطي كل واقعة في تاريخ العالم، ومع ذلك لا يقول أي شيء تقريبًا عنها[23].

والموقع الذي يكون فيه غيدنز غير مبتذل تمامًا - حيث تكون له حجّة

---

(21) Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Imago, 1950); Marjorie Faulstich Orellana, Barrie Thorne, Anna Chee & Wan Shun Eva Lam, «Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration,» *Social Problems*, vol. 48, no. 4 (2001).

(22) Jonathan H. Turner, «Review Essay: The Theory of Structuration,» *American Journal of Sociology*, vol. 91, no. 4 (1986).

(23) Giddens, The *Constitution*, pp. 244 ff.

قوية ويناقش بفصاحة دفاعًا عنها – هو نظرية الفاعل. إنّ فاعل غيدنز ليس نشطًا فحسب، كما هي الحال مع كولمان وبورديو، بل هو حسن الاطلاع أيضًا:

> معرفة الأعراف الاجتماعية، للذات وللبشر الآخرين، المفترضة في القدرة على «الاستمرار» في تنوع بيئات الحياة الاجتماعية، هي مسهبة ومُبهرة. يتمتّع جميع أعضاء المجتمع الكفوئين بمهارة واسعة إلى حد بعيد في الإنجازات العملية للفعاليات الاجتماعية وهم «سوسيولوجيون» خبراء. والمعرفة التي يمتلكونها ليست تصادفية مع التكيف المستمر للحياة الاجتماعية؛ إنها تكون جزءًا لا يتجزأ منه [...] يعرف الفاعلون الإنسانيون دائمًا ما يفعلونه على مستوى الوعي الاستطرادي [...][24].

وتُفهم الفاعلية من حيث المتطلبات العالمية لازدواجية البنية. لنأخذ، على سبيل المثال، حجة غيدنز القوية في مواجهة البحث الإيجابي عن قوانين في علم الاجتماع، والتي «تُنتج شكلًا من الخطاب المتجسد لا يتلاءم والخصائص الحقيقية للفاعلين الإنسانيين». و«الخصائص الحقيقية» هي الكفاءات التي تسمح للفاعلين بأن يشكلوا ويعيدوا تشكيل أنظمة اجتماعية من خلال نشاطاتهم وتفاعلاتهم الروتينية. وبالنسبة إلى غيدنز، فإن هذه القدرات تشبه نفسها في جميع الأزمنة والأمكنة، ذلك لأن ما يُطلَب من الفاعل من الناحية النظرية هو دائمًا الشيء نفسه.

لكن في حين أن فاعلي كولمان وبورديو تكتيكيون ومساومون، ودائمًا متطلعون بنظرة ثاقبة إلى صفقة ما، فإن فاعلي غيدنز أكثر خضوعًا وتنظيمًا إلى حدّ بعيد. في الواقع، ليس لدى غيدنز أنموذج سوقي (market model) للشخص. ووصفه للإرادة الفاعلة يؤكّد الرتابة والثقة والتنسيق، وتشابك النشاطات بين مختلف الفاعلين. وإذا بدا أنّ تكتيكيي كولمان يحيكون عبر الأرض في [رقصة] فوكستروت، فإن رسوم غيدنز التخطيطية تبدو كخرائط من [رقصة] الغافوت الفخمة، منفّذة في قاعة رقص مليئة براقصين مدربين جيدًا.

(24) Ibid, p. 26.

ويمكن أن يكون الفاعل فردًا، لكن غيدنز متأكد من أن تنظيره لا يبدأ بالفرد. بالنسبة إليه، فإن المجتمع حقيقي بالمثل. في الحقيقة، إن مفهوم غيدنز للفاعل يعتمد على فكرة النظام الاجتماعي. لكن هنا أيضًا يعتمد نظامه الاجتماعي على فكرة الفاعل. ومبدأ «ازدواجية البنية» يربط، **منطقيًّا**، المستويين معًا.

ينظّر غيدنز بشأن الاجتماع بصيغتين مختلفتين. الأولى كيف يكون المجتمع ممكنًا، وكيف يمكن الوجود الاجتماعي المنظم أن يحدث ويدوم. وبحسب تعبير جون أوري[25]، جلّ كتاب **تكوين المجتمع** «معني بشكل رئيس بتشكيل أنطولوجيا للاجتماعي». والمفاهيم مثل «البناء» ترتبط ذهنيًّا بهذه الأسئلة، وتجريدها البالغ ينتج من محاولة غيدنز إعطاء أجوبة ستكون صالحة لأي شكل معروف، أو ممكن، للوجود الاجتماعي الإنساني. ومن هنا هذه الفئات الهائلة «كالتبادلية بين الفاعلين في سياقات الوجود المشترك» (الترجمة الإنكليزية: «يقوم الناس بالأشياء معًا وجهًا لوجه»).

مع ذلك، يعي غيدنز أيضًا التنوع المتألق للتجربة الاجتماعية الإنسانية. لقد قرأ كثيرًا، وهو مهتم بالتاريخ. ولهذا فإن لديه صيغة ثانية للتنظير، يطور فيها فئات من الأوضاع والعمليات الاجتماعية: أنماط الوقت، أنماط الأقلمة، أنماط السياق، أنماط القيود، أنماط المجتمع، أنماط الموارد، وهلم جرًّا.

هذه الفئات هي أيضًا مجردة، لكن بطريقة مختلفة. هي معنية بفهم الطرائق بحسب اختلاف الأوضاع، بدلًا مما هو ضروري لجميع العمليات الاجتماعية. لقد اقترح نايجل ثريفت[26] أن عقدة حجّة غيدنز بكاملها تكمن في أن «النظرية الاجتماعية يجب أن تصبح أكثر سياقية». وهذه هي الفئات التي تتيح له رسم خريطة تنوع سياقات الفعل الاجتماعي.

---

(25) John Urry, «Book review: The Constitution of Society,» *Sociological Review*, vol. 34, no. 2 (1986).

(26) Nigel Thrift, «Bear and Mouse or Bear and Tree? Anthony Giddens» Reconstitution of Social Theory,» *Sociology*, vol. 19, no. 4 (1985).

مع حماسة غيدنز للتعريف، وقدرته على التوسّع في المفاهيم، اللتين تتراكمان لتشكّلا شبكة هائلة، يستطيع المرء أن يحدق من خلالها في التاريخ الإنساني من ارتفاع كبير، مبصرًا كل واقعة تنطبق في خطة جلية. وهذه الرؤية من أعلى إلى كامل قصة الحضارة الإنسانية تعطي عَظَمَةً لـ **تكوين المجتمع** أكثر تذكيرًا ببسنسر وكونت منه بمعاصري غيدنز في صنعة النظرية الثقافية.

ويحدد الجزء الأهم في هذه الشبكة أنماط المجتمع. وإثنوغرافيا غيدنز الشاملة هي مخطط ثلاثي يميز:

1 - المجتمع القبلي؛
2 - المجتمع المنقسم طبقيًا (تقريبيًا، في مدن لكن من دون مصانع)؛
3 - المجتمع الطبقي، أو الرأسمالية.

من الواضح أن المقصود بهذا ترتيب تاريخي، يظهر فيه التالي بعد السابق، على الرغم من أن غيدنز يلح على أن هذا ليس «مخططًا تطوريًا». وتتميز الأنماط المختلفة للمجتمع «بمبادئ بنيوية» مختلفة، وموسومة «بتناقضات» مختلفة. والصفة التقليدية لتفكير غيدنز واضحة بشكل خاص في ما يتعلق بفئته الأولى. فالمجتمعات القبلية أقرب إلى الطبيعة؛ إنها «باردة»، بمعنى أنّها غير متكيفة مع التغير؛ تُهيمن عليها القرابة والتقاليد؛ إنها مجزأة، وهلم جرًّا[27].

كيف يرتبط بعض هذه الأنماط ببعض؟ بالنسبة إلى غيدنز، النقطة الأهم هي أنها متميزة منطقيًا. فإن كان مجتمع ما أحدها، فهو ليس الآخر. مع ذلك، فبمجرّد أن توجد الأشكال اللاحقة، فإن أنماطًا مختلفة من المجتمع يمكن أن توجد معًا ضمن نظام بين مجتمعي. ويختزع غيدنز التعبير «حافة [حدّ] الزمان - المكان» (time-space edge) لتحديد أين يفسح أحد المبادئ البانية المجال لمبدأ آخر. والعلاقة عبر حافة الزمان - المكان قد تكون علاقة هيمنة أو علاقة تكافل. وهكذا يصل غيدنز إلى طريقة للإشارة إلى الأمور التي يبحثها الناس الآخرون تحت عنوان إمبراطورية.

(27) Giddens, The *Constitution*, pp. 182, 193 ff.

والعلاقة التي لا يُنظِّر **تكوين المجتمع** لها هي الاستعمار؛ فالمبدأ البنائي الذي لا يسميه صراحة هو الإمبريالية؛ ونمط المجتمع الذي لم يدخل قط في تصنيفاته هو المستعمَرة (تظهر كلمة «الاستعمار» (colonisation) مرة واحدة في فهرس الكتاب - كمرجع لبحث غوفمان عن الملاجئ). فبالنسبة إلى كتاب عالميّ عن النظرية الاجتماعية العامة، مكتوب في قلب أعظم قوة إمبريالية شهدها العالم يومًا، فإن هذا مثير للاهتمام. والكفاح من أجل إنهاء الاستعمار كان بالتأكيد أحد التغيّرات الأكثر دراماتيكية وأهمية، على مستوى العالم، في حقبة غيدنز. وما تقوله نظرية البناء حول هذا هو: «ما يوصف 'بحركة تحرير' من منظور ما، قد يُعتبر منظمة إرهابية من منظور آخر»[28]. وهذا الاقتباس، هو حركات ضد الاستعمار، وإنهاء الاستعمار، والاستعمار الجديد، ونضالات ما بعد الاستقلال، في ما يخصّ **تكوين المجتمع**.

لا تكمن المشكلة وحسب في غياب التفصيل الواقعي عن أغلبية العالم. فشبكة أنواع المجتمع - أي الجزء من نظريته حيث يظهر غيدنز السوسيولوجي الأكثر تقليدية - تؤدي إلى عقيدة تقلل بشكل منهجي من أهمية الإمبريالية وتجربة المجتمعات المُستَعمرة. ويشرح غيدنز في مقطع حاسم من **تكوين المجتمع** أن الرأسمالية الحديثة - أي النمط الثالث من المجتمع - ليست كالأخريات، ولم تتطور منها، بل نتجت من «انقطاعات هائلة»:

> «أحدثها تشابك الثورات السياسية والصناعية من القرن الثامن عشر فصاعدًا. ويمكن أن يوجد المبدأ البنائي المتميز للمجتمعات الطبقية في الرأسمالية الحديثة، في تفلت[29] الدولة والمؤسسات الاقتصادية، لا بل في ربط بعضها ببعض. فالقوة الاقتصادية الهائلة التي ولدها تسخير الموارد المخصصة لميل شامل نحو التحسين التكنولوجي يماشيها توسع هائل في «الاتساع» الإداري للدولة [...]»[30].

(28) Ibid., p. 337.

(29) disembedding: مصطلح استخدمه غيدنز للدلالة على الخروج من السياق المحلي المحدد إلى وضع افتراضي مجرد. ويضرب مثلًا على ذلك الحرب على الإرهاب. (المترجم)

(30) Giddens, The Constitution, p. 183.

هذا يعني أن غيدنز يرى الحداثة تغيرًا باطنيًا ضمن أوروبا (أو «الغرب»)، منتجًا نمطًا تم تصديره في ما بعد إلى بقية العالم. وهذه، بالطبع، هي النظرة العلمية - الاجتماعية المعيارية لأصول الحداثة، مغلّفة بفكرة «الثورة الصناعية». وهي تقف على النقيض لمقاربة أنظمة العالم الذي انطوت فيه الرأسمالية منذ البداية على اقتصاد كولونيالي. في اعتبارات فالرشتاين[31]، فإنّ الفتوحات والعلاقات بين المركز والأطراف ليست حصيلة ثانوية؛ إنها تأسيسية للرأسمالية الحديثة بوصفها نظامًا.

إن هذا فرق واضح جدًّا. فغيدنز يلمّح إلى أن الغرب هو مهيمن ليس لأنه فتح بقية العالم، ولكن بسبب أسبقيته الزمنية. والغرب صنع وحدّث أولًا. والأنظمة الاجتماعية الأخرى تزول ليس لأن الأوروبيين أتوا بنادق وحطموها، بل لأنّ الحداثة لا يمكن مقاومتها. وعند هذه النقطة، بقي غيدنز ثابتًا بشكل كامل لأن هذه ستكون جوهر أنموذجه للعولمة أيضًا.

التكتيكيون الجنوبيون: «منطق الممارسة» لبورديو

مرّ **منطق الممارسة** أيضًا بمرحلة نضوج طويلة. فقد نُشر الأنموذج الأول منه بعنوان **مخطط لنظرية الممارسة** (*Outline of a Theory of Practice*)، (Esquisse) التي يمكن أن تعني أيضًا مخططًا أو مسودّة) بالفرنسية في عام 1972. تمّت مراجعته من أجل ترجمته إلى اللغة الإنكليزية في عام 1977؛ ثم مراجعة أخرى، قُصد بها أن تكون نهائية، نشر في عام 1980 بعنوان *Le sens pratique*، وتُرجِمَت بدورها إلى الإنكليزية في عام 1990. هذا كله كان عملية لاحقة لمشروع بدأ في الجزائر في خمسينيات القرن العشرين، بوصفه دراسةً للمجتمعات الزراعية الناطقة بالبربرية في منطقة القبائل[32]. وجزء

(31) Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(32) Pierre Bourdieu, «Retour sur l'expérience algérienne,» dans: Franck Poupeau & Thierry Discepolo (eds.), *Pierre Bourdieu, Interventions, 1961-2001: Science sociale et action politique* (Marseille: Agone, 2002); Tassadit Yacine, «L'Algérie, matrice d'une oeuvre,» in: Pierre Encrevé & Rose-Marie Lagrave (eds.), *Travailler avec Bourdieu* (Paris: Flammarion, 2003); Tassadit Yacine, =

كبير من **منطق الممارسة** و**مخطط لنظرية الممارسة** يصف الحياة اليومية لهذه المجتمعات، في نص إثنوغرافي مكثّف، تتخلله تعليقات منهجية.

التركيز هنا هو على بلدان الجنوب. ولم يكن هذا، أيضًا، اختيارًا اعتباطيًا لموضوع البحث. كانت تجربة بورديو الجزائرية، بحسب اعتباره، تكوينيةً في «تحوله» من فيلسوف إلى عالم، وفي تشكيل مقاربته المميزة للعلوم الاجتماعية. وأصبح الشاب بورديو باحثًا ميدانيًا بالتعاون الوثيق مع الطلاب والزملاء الجزائريين مثل عبد المالك صياد.

لم يجعل هذا من بورديو عالم أنثروبولوجيا بالمعنى التقليدي. وفي وقت مبكر يعود إلى عام 1958، فإن بورديو – كما لاحظ صياد[33] هو «رجل أعمال وعالم حقيقي» («véritable entrepreneur scientifique») – كان قد نشر **سوسيولوجيا الجزائر** (*Sociologie de l'Algérie*). وبعد أربعة عشر عامًا، عندما ظهر كتاب **مخطط لنظرية الممارسة**، كان بورديو قد نشر أيضًا عملًا مهمًا في سوسيولوجيا التربية والثقافة. وفي الوقت الذي ظهر *Le sens pratique*، كان قد نشر أيضًا *Distinction* عن هرمية الطبقات. وفي الوقت الذي ظهر **منطق الممارسة** بالإنكليزية، كان بورديو يشغل أعلى كرسي أكاديمي للسوسيولوجيا في فرنسا. وقد قام بورديو – بثبات وعن حق – بنسف تقسيم العمل الذي درست الأنثروبولوجيا من خلاله البدائيين، والسوسيولوجيين المتقدمين.

إنّ **منطق الممارسة** محاولة لتطوير أساس ذي صدقية للمعرفة العلمية – الاجتماعية، على شكل استراتيجية تحليلية ولغة مفاهيمية، ولإظهار هذه المقاربة في العمل. ويعتقد بورديو أن لمشروعه أهمية ثقافية وسياسية وفلسفية. وكما يقول في خطاب مميز في نهاية التصدير:

> بإجبار المرء على اكتشاف الخارجي في قلب الداخلي، والتفاهة في وهم النُدرة، والشائع في ملاحقة الفريد، تقوم السوسيولوجيا بأكثر من استنكار

«Pierre Bourdieu, amusnaw Kabyle ou intellectuel organique de l'humanité,» in: Gérard Mauger (ed.), = *Rencontres avec Pierre Bourdieu* (Bellecombe-en-Bauges: Editions de Croquant, 2005).

(33) Abdelmalek Sayad, «Abdelmalek Sayad in Interview,» in: Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu* (London: Sage, 1996), pp. 59-77.

جميع خِدع النرجسية الأنانية؛ فهي توفر ربما الوسيلة الوحيدة للمساهمة في بناء شيء ما كموضوع، ولو من خلال وعي التحديدات فحسب، وإلا تترك عملية البناء لقوى العالم[34].

وللوصول إلى المكان حيث يظهر «شيء مثل موضوعٍ ما»، كان على بورديو أن يتعامل مع الروايات الموجودة للاجتماعي والذاتية. ولهذا، فإن فصوله الأولى تنتقد كلًّا من [نظرية] الموضوعية كما يمثلها اللغويان البنيويان، ليفي ستروس (Lévi-Strauss)، والماركسية البنيوية، و(إلى حدٍّ أكثر إيجازًا وغضبًا) الذاتية، كما يمثلها سارتر ونظرية الاختيار العقلاني. وهو يرفض البنيوية لأنها تتخذ موقفًا شديد الإعجاب بالحقيقة المجتمعية. المنظرون غير حاضرين في العالم الذي يتم التنظير له؛ ولهذا فإنهم لا يستطيعون التعلم من تحليل ممارستهم الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، يرفض بورديو الذاتية لأنها ترفض الاعتراف بالقيود على العمل الاجتماعي، معتقدة أن الممارسة يمكن فهمها على نحو محضٍ من وجهة نظر قرارات الإرادة.

قد تكون القوانين الاجتماعية العامة تمائم[35] (fetishes)، لكن بورديو يعمل بالتأكيد على افتراض التجانس **المنهجي** للتاريخ الإنساني. ومجموعة أدواته النظرية مقصود بها أن تعمل في أي مكان وفي كل مكان. وقد لاحظ روجرز بروبيكر[36] هذا بدقة بقوله إن ما يقدمه بورديو ليس مخططًا افتراضيًا ثابتًا ولكنه هابيتوس[37]، أسلوب معرّف جيدًا **للقيام** بمهنة التنظير.

يعرض بورديو مجموعة الأدوات في **منطق الممارسة** مرتين: باختصار في التصدير، وبشكل أكثر توسعًا في الفصول 3 و7 و8. وهذه هي المفاهيم المألوفة الآن للممارسة والبنية والاستراتيجية والتوالد الاجتماعي والهابيتوس

(34) Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 21.

(35) fetish: جسم طبيعي أو صناعي يسود الاعتقاد أنه يحوز قوة غير طبيعية فعالة. (المترجم)

(36) Rogers Brubaker, «Social Theory as Habitus,» in: Craig Calhoun, Edward Li Puma & Moishe Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

(37) استخدم بورديو مصطلح habitus، بمعنى تجسد الرأسمال الثقافي بعادات ومهارات في تجارب الحياة. (المترجم)

والحقل ورأس المال الرمزي والسيطرة. ومفهوما العنف الرمزي والاعتباطية الثقافية، وهما مركزيان لسوسيولوجيا بورديو للتربية، ليسا حاضرين في **منطق الممارسة**، لكن بقية مساهماته في الفكر السوسيولوجي المعاصر واضحة.

ليس هدفي هنا أن أنتقد هذه المفاهيم؛ فقد قمت بذلك قبل عقدين من الزمن؛ وكثر آخرون قاموا بهذا مذّاك[38]. وكما مع مفاهيم كولمان ومفاهيم غيدنز، فإنني أريد أن أسأل: أيُّ نظرة إلى العالم وقاطنيه هي الصالحة لديهما؟ وعلى أحد المستويات، فإن هناك تشابهًا لافتًا مع تنظير كولمان، وتباينًا مع غيدنز. فالفاعل في عالم بورديو – أي الشخص المنشغل بالممارسة، والذي يستخدم منطقًا عمليًا، وهو حامل **الهابيتوس** – هو تكتيكي إلى حد بعيد، يناور من أجل التقدم في عالم يواجه فيه تكتيكيين آخرين يناورون بدورهم أيضًا.

ويبدي بورديو ملاحظاته حيال نهاية عرضه «حتى عندما يُبدون مظاهر اللامبالاة كلها، لا تتوقف الممارسات عن الامتثال لمنطق اقتصادي». تبحث الاستراتيجيات دائمًا عن «الربح» من نوع أو آخر. وفلاح بورديو هو مساوم أكثر تمرسًا من صاحب الاختيار العقلاني لكولمان، يناور في آن واحد في أبعاد عدة من الواقع الاجتماعي، ويجعل بعض الاستراتيجيات تتفتح خلال فترات طويلة. ويمدد بورديو بقوة رؤية السوق إلى حقول الحياة الاجتماعية اللاسوقية بوضوح، بما في ذلك الحالات حيث منطق السوق مرفوض بصورة منهجية من الناس أنفسهم. وهذا يعطي سوسيولوجيا بورديو مذاقًا ساخرًا قويًا.

في أي حال، يمضي فاعل بورديو مساومًا في عالم أكثر وعورة من عالم كولمان. وهنا فإن الدَين لليفي ستروس والماركسية واضح. ليس هناك فضاء خالٍ؛ فالعالم الاجتماعي قد تشكل بالفعل بالبِنى، وخصوصًا تلك المتعلّقة بالطبقة والقرابة. إنها البِنى التي أدت إلى ظهور الهابيتوس، المبادئ الداخلية

---

(38) Raewyn Connell, «The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Social Reproduction,» in: *Which Way is Up? Essays on Sex, Class and Culture* (Sydney: Allen & Unwin, 1983); Calhoun, Puma & Postone (eds.), *Bourdieu*; Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu* (London: Sage, 2000); David L. Swartz & Vera L. Zolberg (eds.), *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration* (Dordrecht: Kluwer Academic, 2004).

للفعل. وهذه البِنى يعاد توليدها من خلال الصفقات التي يعقدها الفاعلون، الذين يناورون دائمًا ضمن حدودٍ وضعها الهابيتوس. وهكذا، فإن نظرية بورديو للممارسة تصبح، بشكل ممنهج أو نسقي، نظرية للتوالد الاجتماعي.

المجتمع، أو التشكيل الاجتماعي، هو إذًا مجموعة من البِنى المولّدة ذاتيًا، من ناحية، وهو مجموعة من الفاعلين المنغمسين في رقصة لا نهاية لها لوضع الاستراتيجيات، وللمساومة والتبادل من ناحية أخرى. ومن خلال هذه الرقصة، التي وضعت قواعدها البنى، فإن الأخيرة تعيد إنتاج ذاتها. وتؤدي التأثيرات الساحرة للهابيتوس باستمرار إلى إعادة الأحداث إلى أنماطها السابقة. وبورديو على وعي كامل بأن الأشياء في الحياة الحقيقية تتغير، وأن المعنى الجميل الذي يحمله الهابيتوس يصبح غير ملائم في الأحوال الجديدة. لكن ليس التغير البنيوي هو ما يشرحه تنظيره.

رقصة الممارسة هي إذًا رقصة الموت (danse macabre)، والتي يؤدي فيها باعثو البنى الأشباح عربداتهم شبه المكتوبة، ومع نهاية كل دورة من الممارسة يغرقون ثانية في قبورهم؛ أي أمكنتهم في البنى. والزمن هو الجوهر في خطوات الرقصة. لكن على مستوى الكل، فإن التاريخ مجمّد.

لجعل علم النفس الاجتماعي الخام للهابيتوس يعمل كآلية (mechanism) للتكاثر، كان على بورديو أن يقدم افتراضًا قويًا عن التجانس الثقافي. وقد يبدو هذا غريبًا في العالم السوسيولوجي الذي جعل الاختلافات في رأس المال الثقافي مركزية لسوسيولوجيا التربية. مع ذلك، فإن بورديو في **منطق الممارسة** يقدم باستمرار الأمر الاجتماعي بوصفه متناسقًا ثقافيًا، وقد أظهرت مارغريت آرتشر[39] أن افتراضًا مماثلًا يدعم علم الاجتماع التربوي لبورديو. ويبدو أنه ليس في **المنطق** مناظرات بين القبائل، ولا توترات دينية، ولا حركات راديكالية.

نلاحظ هذا غالبًا في ما يتعلق بالجندر، وهي مسألة أعطاها بورديو الكثير

---

(39) Margaret Archer, «Process without System,» *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 24, no. 4 (1983).

من الانتباه في **المنطق** وهو يرسم انقسامًا مطلقًا بين عالم الرجل وعالم المرأة، موضحًا أن «فاعله» المساوم النشط هو رجل. والنظام الجندري مرسوم كانقسام بسيط وهرمية بسيطة. وفي مقطع معبّر، حيث يشرح بورديو كيف بُني الهابيتوس في الجسد، فإنه يصف هيئات الرجل الرجولية (منتصب القامة، يقظ، إلخ) والمرأة الجيدة النشأة (منحنية، غاضّة البصر، إلخ).

تمّ وضع هذا الأنموذج التخطيطي في منطقة القبائل، لكن اعتقد بورديو اعتقادًا راسخًا أنه لم يكن محصورًا هناك. وهو قدّم في **الهيمنة الذكورية**[40] الفكرة نفسها كأنموذج عام للمجتمع الأبوي، متجاهلًا جيلًا كاملًا من البحوث النسوية. وبسبب شهرة بورديو بصفته منظرًا، فقد أصبح لهذه الطبيعة السيئة التي عفّى عليها الزمن تأثير كبير في بعض مجالات الدراسات الجندرية.

في معظم النص، يعامل بورديو عالم القبائل، وعالم فرنسا المتروبولية، وغيرهما من الأوساط وكأنها مستمرة منهجيًا. هذا لا يعني أنه يعتقد أن جميع المجتمعات هي من النمط نفسه. ففي الكثير من المقاطع في **المنطق**، يناقش بورديو «اقتصاد ما قبل الرأسمالية». وفي الفصل عن «طرائق الهيمنة» بشكل خاص، يقوم بورديو بالتفريع بأسلوبٍ سوسيولوجي تقليدي.

يتضمّن ذلك تقديم صور متعارضة من الحديث وما قبل الحديث كأنماط من المجتمع. ففي المجتمع ما قبل الحديث لبورديو، فإن الاقتصاد المادي والاقتصاد الرمزي ممتزجان بشكل لا فكاك منه. وفي الحديث، وبعد «خيبة الظن من اختزال العالم الطبيعي إلى بُعده الاقتصادي وحسب»، فإنهما منفصلان إلى مجالين متمايزين. والمزية الاجتماعية في المجتمع قبل الحديث، يجب إعادة خلقها باستمرار من طريق الانتباه والجهد الشخصيين. ويتحقق هذا في المجتمع الحديث من طريق المأسسة.

في مقدمته لـ **المنطق**[41]، يروي بورديو قصة لا تُنسى. كان يبدي

(40) Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

(41) Bourdieu, *The Logic*, p. 3.

إعجابه ببعض الصور الفوتوغرافية لجرار تخزين كان قد التقطها في أثناء عمله الميداني القديم. وكانت الصور جيدة إلى حد بعيد جدًّا لأنّ سقف البيت حيث عثر عليها كان مفقودًا بسبب تدميره على أيدي الجيش الفرنسي، عندما طرد سكانه. وكان هذا المقطع، كما أعتقد، الإشارة الوحيدة في **المنطق** إلى أن حربًا – في الحقيقة أنها حرب مرّة بشكل استثنائي – بين القمع الاستعماري والتحرر كانت مستعرة في الجزائر خلال الفترة التي كان بورديو يقوم فيها ببحثه.

هذا أمر لافت للنظر. كيف يمكن حدثًا مثل الحرب الفرنسية – الجزائرية أن يبدو غير ذي صلة بتحليل الممارسة، عندما تكون التفاصيل الدقيقة لزواج أبناء العمومة المتوازية ذات صلة؟ بالتأكيد أن بورديو كان يعرف القصة. أُرسل إلى الجزائر للقيام بخدمته العسكرية، وبقي ليبحث ويعلّم في بيئة معادية، وفي نهاية المطاف ترك الجزائر تحت تهديد بالعنف من جانب المتشددين من أنصار الاستعمار. لقد عمل مع زملاء جزائريين، وقام ببعض البحوث تحت أعين السلطة العسكرية في «مخيمات إعادة التوطين»، وقام ببعض الأعمال الميدانية الأخرى بين فلاحين يحملون السلاح. وفي نصوص أواخر خمسينيات وأوائل ستينيات القرن العشرين كتب بورديو عن الآثار التفكيكية للكولونيالية والحرب الاستعمارية، وقد اقترح في **المنطق** أخلاقيات للتضامن الإنساني. لكن بورديو لا يرى في الكفاح المناهض للكولونيالية مادة أساسية لعرضه لنظرية عامة أو لمنهج علمي – اجتماعي.

كان أكثر المنظرين لهذا الكفاح شهرة فرانز فانون الذي لا يتداخل وجوده مع فترة بورديو في الجزائر وحسب، لكنه قام أيضًا برحلات بحثية إلى منطقة القبائل، قبل أن يترك البلاد ليعمل في العلن لمصلحة جبهة التحرير الوطني الجزائرية. وقد ظهر [كتاب] فانون **العام الخامس للثورة الجزائرية** (*L'an V de la révolution algérienne*) في عام 1959؛ و[كتابه] **البؤساء في الأرض** (*The Wretched of the Earth*) (مع تصدير شهير لسارتر) في عام، 1961 حينما كان بورديو لا يزال منشغلًا بالقضايا الجزائرية. ويتعامل هذان الكتابان مباشرة مع

الممارسة التي كانت تحوّل المجتمع الذي كتب عنه بورديو، ومع هذا فإنهما لم يُذكرا قط في **منطق الممارسة**. كما لم تُؤخذ أيضًا في الاعتبار في **المنطق** آراء أي أحد آخر من المشاركين في الكفاح الجزائري. وكان بورديو منذ مدة طويلة مزدريًا النظريات التخطيطية للثورة التي تداولها اليسار الفرنسي. وقد اعتبر فانون وسارتر مروّجَين للخرافات؛ فأيد المستعمَرين، لكنه رغب في النأي بنفسه عن عقيدة جبهة التحرير الوطني. ويبدو أنه اعتبر سوسيولوجيته القديمة جرعةً باردة من الحقائق المطلوبة لتعليم الناس على طرفي الكفاح الجزائري[42].

على الرغم من ذلك، فعلى المستوى الأكثر عمقًا لم يكن التاريخ السياسي لبورديو، ولكن تصوره للنظرية، هو ما جعل الكفاح المناهض للكولونيالية غير ذي صلة. وللوصول إلى «شيء ما كموضوع»، فإن الإطار المفهومي الأوروبي مكتفٍ ذاتيًا. وفي مركز هذا الجدل، على ما عرفه بورديو من دراساته المبكرة للفلسفة وما تلاها، لم تكن هناك أصوات من أفريقيا. ومشروع بورديو ذاته لخلق مجموعة أدوات يمكن تطبيقها عالميًا، لم يُقدم له سببًا حتى يبحث عن الأصوات المستعمَرة، لأنها تجعل التاريخ الخاص للمجتمعات التي تم من خلالها تصوير هذه الأدوات غير ذي صلة. كما لم تتطلب أدواته منه أن يتعامل مع نضال تحريري بوصفه عملية اجتماعية.

النتيجة أن في **المنطق** نصًا له بنية لم يقصدها بورديو من دون شك، لكنها مألوفة جدًا في الكتابات الأوروبية عن عالم الأغلبية. المعرفة عن مجتمع مستعمَر يكتسبه المؤلف من المتروبول وينشره في مناظرة متروبولية. والمناظرات بين المستعمَرين يتم تجاهلها، ومفكرو المجتمعات المستعمَرة لا يُرجع إليهم، والعملية الاجتماعية يتم تحليلها في التواء زمني إثنوغرافي. واحتمالات بنية مختلفة من المعرفة، والتي لا شك كانت موجودة في بحوث بورديو الأولى، لم تتحقق في تنظيره اللاحق.

---

(42) Pierre Bourdieu, *Algeria 1960: Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

إضفاء الطابع الشمالي على النظرية العامة

آن الوقت الآن للتفكير ملياً في الافتراضات الجيوسياسية للنوع [الأدبي]. يعتمد هذا النقاش على الحالات التي تم بحثها، لكنه يحاول أيضًا تجاوزها. ويمكن رؤية عواقب الموقع الجيوسياسي للمتروبول، كما أقترح، في أربع حركات نصية مميزة: ادعاء العالمية [العمومية]، والقراءة من المركز، وإشارات الإقصاء، والمحو الكبير.

ادعاء العالمية [العمومية]

في كل من النصوص التي نوقشت تؤاً، هناك ادعاء قوي ومتكرر للصلة العالمية [العمومية]. فبالنسبة إلى هؤلاء المؤلفين، وكثيرين غيرهم، تنطوي فكرة النظرية نفسها على العموميات. ومن المفترض أن جميع المجتمعات يمكن معرفتها، وأنها يمكن معرفتها بالطريقة نفسها ومن وجهة النظر ذاتها.

ليس واضحًا أن وجهة النظر هذه تعود أصولها إلى المتروبول. في الواقع، هذه يجب أن تبقى ضمنية؛ إذ لو أُظهرت، فإن الصلة العمومية ستكون فورًا مجالًا للتشكيك. والمفكرون في الأطراف لا يستطيعون تعميم وجهات النظر المولدة محليًا لأن خصوصيتها واضحة تمامًا. وهي تجذب أسماء مثل «الفلسفة الأفريقية»، أو «نظرية التبعية الأميركية اللاتينية»، والسؤال الأول الذي سيُطرح هو: «إلى أي مدى سيكون لهذا صلة بالأحوال الأخرى؟».

ويمكن أن يكون الادعاء بالعمومية من خلال المناهج أيضًا. ومثال على ذلك هو إعادة كتابة أعمال علماء الاجتماع الآخرين باللغة المفهومية للشخص، كما يفعل كل من كولمان وغيدنز. وإعادة الكتابة هذه ليست مجرد ترجمة، بل إنها تضمين، حيث الأهمية العالمية التي تتسم بها النظرية المفضّلة مدّعاة ضمنًا.

القراءة من المركز

غالبًا ما يتم عرض المساهمات في نظرية عامة كحلول لبعض التناقضات، أو المشكلات، أو الضعف في نظرية سابقة. ونصوصنا الثلاثة جميعها تقدم نفسها

بهذه الطريقة. إنه متطلب مهني: أن يربط المرء عمله بالأدبيات. ولكن أدبيات من؟ النصوص الثلاثة التي نوقشت للتوّ تتناول مشكلات تظهر في الأدب النظري المتروبولي، وهذا شيء معتاد في هذا النوع من الكتابة.

على سبيل المثال، يركز غيدنز وبورديو كلاهما على تناقض الموضوعية مقابل الذاتية. وهذه مشكلة كلاسيكية للعلوم الثقافية والاجتماعية الأوروبية، لكنها **ليست** مشكلة مركزية بالنسبة إلى الإنتليجنسيا المستعمَرة. والسبب واضح عندما ننظر إلى ما تتشارك به الموضوعية والذاتية. إنهما طريقتان بديلتان لتصوير الذات في مركز عالم ما، أنموذجان بديلان للأعمال أو الأنظمة من دون قرارات خارجية. إنّ النظرية الاجتماعية العامة التي تتشكل حول مشكلة الموضوعية/ الذاتية تُنشىء بالضرورة عالمًا اجتماعيًّا مقروءًا عبر المتروبول، وليس مقروءًا عبر فعل المتروبول على بقية العالم.

وثمة حالة مهمة جدًّا للقراءة من المركز تُعنى بالزمان. فعلى نطاق صغير، الزمان الذي تفرضه النظريات الثلاث هو مجرد بشكل عام - أي الشاملة من دون تاريخ ومستمر. أما على النطاق الكبير، تقدم الإثنوغرافيات الشاملة زمان العالم لتتابع تاريخي جلي (ما قبل الحديث إلى الحديث، ما قبل الرأسمالي إلى الرأسمالي، وهلم جرًّا). وهذا هو الزمان كما اختُبر في المتروبول. أما في مجتمعات المستعمَرين والمستوطنين، فينطوي الزمان على انقطاع جوهري وتتابع غير واضح.

دعوني أقدم مثالًا واحدًا، من بين كثير يمكن تقديمه. في أوائل القرن التاسع عشر، استولت الدولة البريطانية الإمبريالية على السلطة من الهولنديين في جنوب أفريقيا، وسرعان ما صعّدت مستوى العنف والحرق والقتل في مستوطنات كوزا (Xhosa). ويصف أحد المؤرخين تجربة الكوزا: «الحرب الشاملة كانت تجربة جديدة ومدمّرة للكوزا... والخراب الذي أحدثته القوات الاستعمارية لم يكن وحشيًّا فحسب لكنه غير مفهوم... والآن، وهذا كيان أجنبي قد تبلور بوصفه تهديدًا، فليس من خبر عن أين سينتهي كل هذا»[43].

---

(43) J. B. Peires, «Nxele, Ntsikana and the Origins of the Xhosa Religious Reaction,» *Journal of African History*, vol. 20, no. 1 (1979), pp. 53-54.

وبالنسبة إلى الثقافات المستعمَرة، الاحتلال ليس تطورًا، أو عقلنة، أو تحولًا، لكنه كارثة. يُدخِل الاستعمار انفصالات جوهرية في التجربة الاجتماعية التي ببساطة لا يمكن تقديمها في نماذج النظرية المتروبولية عن التغيير عبر الزمان.

إشارات الإقصاء

قائمة قراءة المنظرين هي دائمًا وثيقة مثيرة للاهتمام. فقد سبق أن لاحظت غياب عرض بورديو من حركة التحرير الجزائرية، وهو غياب ذو دلالة. والمنظرون من العالم المستعمَر نادرًا جدًّا ما يُستشهد بهم مرجعيًّا في النصوص المتروبولية للنظرية العامة. وهناك غياب ملحوظ لمراجع عن الفكر الإسلامي، في ضوء ثروة من المناقشات الإسلامية للحداثة.

تتضمن نصوص النظرية العامة أحيانًا مواد طريفة من العالم غير المتروبولي، لكنها لا تقدم **أفكارًا** من الأطراف يمكن اعتبارها جزءًا من الحوار عن النظرية. والصيغة التي سميتها أنا الإثنوغرافيا الشاملة التي تسلِّط الضوء على التمييز بين الحديث وقبل الحديث، تقدم أيضًا الفكر الاجتماعي للثقافات المستعمَرة على أنها غير ذات صلة بالمحادثة النظرية الرئيسة. ويُعامل هذا الفكر وكأنه تابع لعالم تم تجاوزه.

المحو الكبير

يُبنى النظرية الاجتماعية في حوار مع معرفة تجريبية مستقاة أحيانًا من بحث المنظِّر نفسه، وغالبًا من بحوث أناس آخرين. وعندما تُستقى تلك المعرفة التجريبية بالكامل، أو بشكل رئيس، من المتروبول، وحيثما اهتمامات المنظِّر تنشأ من مشكلات المجتمع المتروبولي، فإن تأثير ذلك هو محو تجربة أغلبية الجنس البشري من أسس الفكر الاجتماعي.

وقد يعمل المحو أيضًا **بالطريقة** التي تمت الإشارة المرجعية فيها إلى تجارب من بلدان الجنوب. وهكذا فإن **المنطق** لبورديو يطيل الكلام على استراتيجيات القرابة لكنه يمحو التجربة التاريخية للحرب الاستعمارية. والعلاقات الاستعمارية كبنية اجتماعية تم محوها باستعمال الحاضر

الإثنوغرافي. والثقافة المقسمة المتأصِّلة للكولونيالية لا يمكن نمذجتها في اشتقاقات كولمان ولا في توالديات [إعادة إنتاجيات] بورديو، بل حتى لا يمكن نمذجتها في فكرة المنهجية الإثنية لعضو كفؤ من إحدى الثقافات. لا يمكن نمذجة المعتقدات السياسية للمجتمع الاستعماري وما بعد الاستعماري بالخواطر غير المسيسة للسلطة عند غيدنز وكولمان. والاستحالة مشار إليها بشكل كاف بمحاولة كولمان الباعثة على السخرية في التنظير للرق ضمن نظرية الاختيار العقلاني، حيث يُفترض أن العبد قد اشترى حقه في البقاء حيًّا.

ويمكن أن يحدث أمر أسوأ. ففي مناقشة نص كولمان، لاحظت كيف أن تفسيره لبناء النظام الاجتماعي يفترض مسبقًا فضاء خاليًا من دون ملامح، وقد اقترحت إمكان اكتشاف موقعه. إنه بالتأكيد ليس في أوروبا، لكنه موجود في أحياء شيكاغو وسيدني.

كانت شيكاغو بلدة جديدة أنموذجية في الاستيطان الاستعماري، حيث أُخلي الفضاء «بتوسيع الولايات المتحدة غربًا». وكان ذلك عملية إزالة للمجتمعات ولمعظم الناس الذين كانوا هناك من قبل. سيدني أيضًا كانت بلدة جديدة، الميناء الرئيس لدخول الفتح البريطاني إلى أستراليا. وكانت أستراليا معروفة لدى البريطانيين ضمنًا على أنها «أرض بلا صاحب» (terra nullius). قارة بكاملها ادُّعيت ملكيتها للتاج ووزعت بحسب أهواء الحكومة الاستعمارية. والاتصال العميق الذي كان للسكان الموجودين بالأرض تم طمسه.

الأرض بلا صاحب، حلم المستعمر، هو افتراض مسبق مشؤوم للعلوم الاجتماعية. ويتمّ ذكره في كل مرة نحاول فيها التنظير لتشكيل المؤسسات والأنظمة الاجتماعية من الصفر، في فضاء خالٍ. وكلما رأينا كلمتَي «مجتمَعات بناء» في دراسة عن النظرية الاجتماعية، وجَب أن نسأل من كان يشغل الأرض.

***

هل يمكن أن يكون لدينا نظرية اجتماعية لا تدعي العالمية [العمومية] لوجهة نظر متروبولية، لا تقرأ من جهة واحدة فقط، ولا تستبعد التجارب والفكر الاجتماعي لمعظم الجنس البشري، والتي لم يتم بناؤها على «أرض بلا صاحب»؟

أعتقد أننا نستطيع ذلك. في الواقع، لدينا الكثير منها بالفعل، كما سيبين النصف الثاني من الكتاب. وحتى إن هناك محطات في نصوص مألوفة تقترح إمكانات جديدة، محطات تومض فيها حافة المتروبول أمام الرؤية، ويخترق الضوء فيها السقف.

يقترح التجريد المتطرف للنصوص الثلاثة التي دُرست في هذا الفصل خطأً آخر من الفكر. إنشاء مجال منفصل لنظرية عامة ليس هو الطريقة الوحيدة لوضع مفاهيم في العالم الاجتماعي. لذلك أستكشف في الفصل التاسع فكرة أساس أقوى - أساس حقيقي بالفعل - للفكر الاجتماعي.

توجد بالتالي دروب أخرى للنظرية. وفي تتبعها، يظهر عدد من المشكلات. هل المفكرون غير المتروبوليين يكتبون أيضًا نظرية شمالية؟ بالتأكيد. وأنا أستطيع التحدث بشيء من القوة هنا، إذ إنني قمت بذلك في **الجندر والسلطة**[44] *(Gender and Power)*. عندما يكتب علماء الاجتماع في الأطراف وكأنهم من المتروبول، فإنهم يواجهون صعوبات في المنظور وحتى في الهوية، كما سأبين في الفصل الرابع. ومن ناحية أخرى، هل يستطيع مفكرو المتروبول تجنب التأثيرات المستكشفة في هذا الفصل؟ أعتقد أنهم يستطيعون، لكنهم أيضًا يواجهون خسائر مهنية وثقافية (سيتم استطلاع بعض الإمكانيات في الفصل العاشر).

لهذا علينا ألا نقلل من أهمية الصعوبات لمشروع نظري أكثر شمولاً. لكن هل أمامنا أي خيار؟ يبدو لي أن مشروع النظرية الاجتماعية المتروبولية، والتي تمثل فيها أعمال غيدنز وبورديو وكولمان منارات إنجاز حقيقية، قد استهلكت الآن. ولا يمكن التغلب على المشكلات التي جرى تحديدها في هذا الفصل ضمن هذه المدرسة الفكرية. والحقيقة أنه ليس أمامنا أي خيار غير تكبد عناء وضع نظرية بطريقة شاملة عالميًّا.

(44) Raewyn Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics* (Cambridge: Polity Press, 1987).

الفصل الثالث

تخيّل العولمة

«الأسوار الصينية» المتبقية كلها في جميع أنحاء العالم يجري هدمها. وفي هذه العملية، تلك المؤسسات الثقافية والسياسية التي كبّلت الرأسمالية قد أزيحت جانبًا...

وليام روبنسون (2001)

في الاقتصاد العالمي الإلكتروني الجديد، يمكن مديري الصناديق المالية والمصارف والشركات، فضلًا عن ملايين المستثمرين الأفراد، تحويل كميات هائلة من الأموال من هذا الجانب من العالم إلى الجانب الآخر بمجرد النقر على فأرة الحاسوب.

أنتوني غيدنز (2002)

ما عاد من الممكن ترسيم مناطق جغرافية كبيرة على أنها المركز والأطراف، الشمال والجنوب. في مناطق جغرافية مثل المخروط الجنوبي لأميركا اللاتينية أو جنوب شرق آسيا، يمكن جميع مستويات الإنتاج أن توجد في آن واحد وجنبًا إلى جنب... في الحواضر أيضًا، يمتد العمل فوق سلسلة من المرتفعات إلى أعماق الإنتاج الرأسمالي: يمكن المصانع المستغلة للعمال في نيويورك وباريس منافسة تلك التي في هونغ كونغ ومانيلا.

مايكل هاردت وأنتونيو نيغري (2000)

جرت كتابة معظم النصوص النظرية في العلوم الاجتماعية في بلدان الشمال، ومعظمها مضى قدمًا على افتراض أن هذا لا يهم. لكن، وكما بين الفصل الثاني بالنسبة إلى النظرية العامة، وكما بينت مؤخرًا جنيفر روبنسون[1] حول النظرية الحضرية، فـ «المكان» مهمّ بالتأكيد. ومع استثناءات قليلة، فإن النظرية الاجتماعية السائدة ترى وتتحدث من بلدان الشمال.

لهذا فإن لنظريات العولمة أهمية خاصة. تسمي نظريات العولمة العالم ككل على أنه موضوعها للمعرفة. من حيث المبدأ، فإنها تضم بلدان الجنوب، وهكذا توفر طريقة للنظرية الاجتماعية للتغلب على محدوديتها التاريخية الأكثر تدميرًا.

هل تحقق هذا الإمكان؟ سأتناول في هذا الفصل نصوصًا سوسيولوجية باللغة الإنكليزية تركز على مفهوم العولمة، متفحصةً مناهجها لبناء مفهوم للمجتمع العالمي، وتناقضاتها ولغتها وفعاليتها الأدائية. وسأبدأ بلمحة عن الظروف التي انبثقت منها نظرية العولمة الحديثة.

لقاءات السوسيولوجيا بالعالمي

عندما بُنيت السوسيولوجيا أول مرة، فإن العالم المأهول والتاريخ البشري بأجمعهما كانا موضوعات العلم الجديد للمعرفة. وهذا يتجلى بوضوح بتفاصيل كتب مثل **المبادئ** (*Principles*) لسبنسر، **والتقاليد الشعبية** (*Folkways*) لسومنر، **والجماعة والمجتمع** (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) لتونيز، وبالجيل الأول من الكتب التعليمية في السوسيولوجيا، وبمحاولة دوركهايم الرائعة لمسح كل ما يتعلق بالمعرفة السوسيولوجية الراهنة، من خلال **الحولية السوسيولوجية**. وكما بيّن الفصل الأول، أدت المعلومات من التخوم الاستيطانية دورًا رئيسًا في التنظير السوسيولوجي المبكر.

(1) Jennifer Robinson, *Ordinary Cities: Between Modernity and Development* (London: Routledge, 2006).

ضاع النطاق العالمي للسوسيولوجيا عندما انهار الإطار التطوري. وخلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، تشكَّل مشروع مختلف جدًّا في الفضاء الفكري الذي كان لا يزال يدعى سوسيولوجيا، ركّز على التمايز الاجتماعي والمشكلات الاجتماعية داخل مجتمع المتروبول. وكان هذا ذروة أيام مدرسة شيكاغو والكمّيين الذين اخترعوا مناهج المسح الحديثة. وسرعان ما تبعه التغير النظري، وبشكل خاص النظريات التي شجعت المنهج الدراسي لفهم «المجتمع» كنظام مكتفٍ ذاتيًا، وكان، على نحو ملائم، تالكوت بارسونز[2] هو من احتفل بتغير الموجة بسخريته الشهيرة «مات سبنسر».

من أربعينيات القرن العشرين إلى سبعينياته، شاع اتخاذ حدود الدولة – الأمة حدودًا «للمجتمع». على سبيل المثال، أول كتاب منهجي في السوسيولوجيا كتب في أستراليا، حينما كان يجري اعتماد المنهج الدراسي الجديد هنا، وكان عنوانه ببساطة **المجتمع الأسترالي**[3]. وصيغت «التنمية» على نحوٍ نمطي كسوسيولوجيا مقارنة لمجتمعات وطنية. وأخذت السوسيولوجيا خطوة أبعد، في النظريات التي خاطبت كتلة الدول – الأمم التي تمثل «المجتمع الصناعي»، و«المجتمع ما بعد الصناعي». وبعد سنوات قليلة، كانت المنطقة نفسها موضع نزاع في مناقشات حول ما بعد الحداثة، «مجتمع المخاطرة»، «التحديث الانعكاسي»، وهلمّ جرًّا[4].

لم يلاحظ معظم المشاركين في هذه المناقشات حقيقة أن الكتلة الرئيسة للدول «الصناعية»، أو «ما بعد الصناعية»، أو «الحديثة» أو «ما بعد الحديثة» قد شكلت أيضًا المتروبول العالمي. ولقد أشار إلى هذا فالرشتاين[5] وآخرون بنوا

(2) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (New York: McGraw-Hill, 1937), p. 3.

(3) Alan Davies & Sol Encel (eds.), *Australian Society* (Melbourne: Cheshire, 1965).

(4) Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (New York: Random House, 1971); Stephen Crook, Jan Pakulski & Malcolm Waters, *Postmodernization: Change in Advanced Society* (London: Sage, 1992); Steven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994); Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

(5) Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins* =

على مفهوم الإمبريالية[6]. وكان لنقاشاتهم أثر بسيط في السوسيولوجيا السائدة آنذاك.

لكن مع أزمة دولة الرفاه المتروبولية، وصعود النيوليبرالية، وإعادة هيكلة الاقتصاد في جميع أنحاء العالم، تغيرت شروط الوجود للسوسيولوجيا. وبحلول ثمانينيات القرن العشرين، بدا أن السوسيولوجيا تدخل أزمة صلتها بالواقع.

ففي ثمانينيات القرن العشرين، أصبح مصطلح «العولمة» (globalisation) شعبيًا بين صحافيي مجلات الأعمال ومنظري الإدارة، وبدأ بتوليد أدبيات بحثية في الاقتصاد. ووصفت الكلمة [العولمة] استراتيجيات الشركات الكبيرة التي مقرها اليابان والولايات المتحدة وأوروبا، لكنها تعمل دوليًا؛ «الشركات المتعددة الجنسيات» كما دُعيت في ذلك الوقت. وشملت هذه الاستراتيجيات حملات التسويق الدولية، والإمداد العالمي لشركات التصنيع، وتحويل الاستثمار والعمالة والأرباح بين الأقطار المختلفة. وبصورة أعم، تشير «العولمة» في صحافة الأعمال والاقتصاد إلى اندماج أسواق رأس المال التي كانت جزءًا مؤثرًا وشرطيًا لاستراتيجيات الشركات هذه. ومن هنا ظهرت المقالات الأولى عن العولمة في الصفحات المالية لا العامة من الصحف[7]. ورُبِط التغير الاقتصادي بسهولة بالتطورات الأخرى في المشهد العالمي: انهيار الشيوعية السوفياتية في ثمانينيات القرن العشرين، وصعود السياسات النيوليبرالية، ونمو المؤسسات العابرة للحدود من الاتحاد الأوروبي حتى الشركات عبر الوطنية.

في حوالى عام 1990، اعتمد مصطلح «العولمة» مجموعةٌ من المنظرين السوسيولوجيين، خصوصًا في المملكة المتحدة والولايات المتحدة. وأعاد

of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); = Immanuel Wallerstein, «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, no. 4 (1974).

(6) Samir Amin, *Accumulation on a World Scale* (New York: Monthly Review Press, 1974).

(7) Peer C. Fiss & Paul M. Hirsch, «The Discourse of Globalization: Framing and Sensemaking of an Emerging Concept,» *American Sociological Review*, vol. 70, no. 1 (2005), p. 39.

التدفق اللافت في الكتابة تأسيس الأهمية المعاصرة للسوسيولوجيا بجعل «العولمة» واحدًا من موضوعاتها المركزية. وفجأة عاد سبنسر إلى الحياة، وتحدثت السوسيولوجيا مرة أخرى عن العالم ككل.

كان بإمكان السوسيولوجيين الاستجابة لهذه المسألة بطريقتين. إحداهما البدء من الاتجاهات الجديدة في المنظمات الاقتصادية الدولية واستقصاء حالاتها الاجتماعية وعواقبها. وكانت هذه هي المقاربة التي اعتمدتها ساسكيا ساسن[8] في تحفتها الكثيبة **مدن عالمية** (*Global Cities*). فقد أخذت حاجات الضبط للأعمال العالمية كنقطة انطلاق، وتفحصت أسواق الخدمات الجديدة، وقوى العمل النخبوية، كما درست عواقب اللامساواة الحضرية.

مع ذلك، سلك معظم سوسيولوجيي العولمة مسارًا ثانيًا. وفي عمل تأسيسي للتحقق، حلت فكرة العولمة **كشكل جديد للمجتمع** محل العولمة كاستراتيجية اقتصادية. وكما أعلن أولريش بيك بحماسة:

> نوع جديد من الرأسمالية ونوع جديد من الاقتصاد ونوع جديد من النظام العالمي ونوع جديد من المجتمع ونوع جديد من الحياة الشخصية ستظهر إلى الوجود، وكل منها يختلف عن المراحل السابقة للتطور الاجتماعي. وبالتالي، نحن بحاجة إلى تحول في الأنموذج المعياري، الى إطار مرجعي جديد من الناحيتين السوسيولوجية والسياسية[9].

قدمت نظريات العولمة إجابات متنوعة للسؤال الناتج: كيف ينبغي لنا فهم هذا «النوع الجديد من المجتمع»؟

هناك الآن مؤلفات ضخمة، جدلية وتجريبية، عن هذا الموضوع؛ إذ تورد *Sociological Abstracts* (**ملخصات اجتماعية**) حاليًّا أكثر من 7000 نص لديها واصفة «العولمة». إن تركيزي هو أكثر تحديدًا بكثير. وكما يحاجج غين[10]،

---

(8) Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

(9) Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999).

(10) Nicholas Gane, «Chasing the 'Runaway World': The Politics of Recent Globalization Theory,» *Acta Sociologica*, vol. 44, no. 1 (2001).

لقد شهدت هذه الحقبة ظهور «**نظرية** اجتماعية للعولمة». وتركيزي هو على النصوص الإنكليزية التي تقدم صيغة مفاهيمية عامة للعولمة، لا الدراسات لعمليات أو لتأثيرات معينة. وسأستكشف كيف بُنيت هذه النظرية، في نصوصها المميزة، والطرائق التي يكون فيها لهذا البناء صلة بقاعدته المتروبولية.

المجتمع العالمي والربط المجرّد

كان أساس معظم التفكير السوسيولوجي حول العولمة، من الموجة الأولى للعمل النظري، فكرة المجتمع العالمي[11]. وقد أفصح مارتن ألبرو عن الفكرة الجوهرية بوضوح شديد: «الانفكاك الحقيقي، الانفصال عن الحديث، والتحول إلى عصر جديد، لا يأتي مع انتصار غير العقلاني على العقلاني، بل عندما يتخذ الاجتماعي معنى خارج الإطار المرجعي الذي حددته الدولة - الأمة»[12].

بُني مفهوم المجتمع العالمي على فكرة أن الحدود تنهار بسرعة، وأن هناك كثافة جديدة في الروابط عبر المسافات بين الناس، أو الكيانات الاجتماعية، أو المناطق. وبيانات هذه الفكرة التي يمكن أن نسميها مفهوم الرابط المجرد هي من مزيات أدبيات «العولمة» في السوسيولوجيا. ويمكن العثور عليها في النصوص ذات الطابع السياسي:

> [...] الانضغاط المتسارع للعالم بأسره في حقل عالمي فريد[13].
> [...] عملية تؤدي إلى مزيد من الاعتماد البيني والوعي التبادلي (الانعكاسية) بين الوحدات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في العالم، والفاعلين بشكل عام[14].

---

(11) Bryan S. Turner, «Research Note: From Orientalism to Global Society,» *Sociology*, no. 23 (1989); Barry Smart, «Sociology, Globalisation and Postmodernity: Comments on the 'Sociology for One World' Thesis,» *International Sociology*, vol. 9, no. 2 (1994).

(12) Martin Albrow, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996), p. 58.

التشديد مني.

(13) Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), p. 174.

(14) Mauro F. Guillén, «Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in the Social Science Literature,» *Annual Review of Sociology*, no. 27 (2001), p. 236.

العولمة [...] توحد العالم في نمط واحد من الإنتاج ونظام عالمي واحد وإدراج الاندماج العضوي لمختلف الأقطار والمناطق في اقتصاد عالمي[15].

وكثيرًا ما اتحد مفهوم الربط المجرد مع نقد «الوطنية المنهجية»[16] للكتابة السوسيولوجية في الجيل السابق. وتنطوي الفكرة الأساسية من العولمة بالتالي على مفهوم هو، من وجهة نظر بارسونية، متناقض؛ إنه نظام بلا حدود. من هنا كانت المهمة الأولى لمنظري العولمة هي كيفية تحديد النظام الاجتماعي الجديد غير المحدود.

بالنظر إلى الاهتمام الطويل الأمد بالتحول إلى الحداثة، فإن طريقة بسيطة لتحديد «المجتمع العالمي» هي فهمه كحداثة تنتشر عبر العالم. ويعرض بيك[17]، في إفادة تقليدية عن وجهة النظر هذه، التقدم المباشر: يومًا كان هناك «مجتمع المخاطرة» والآن هناك «مجتمع المخاطرة العالمي». ويعترف بيك أن ثمة تطورًا من مخاطر خارجية محسوبة إلى «التباسات مُصنّعة مولّدة ذاتيًا»، لكن صورته من حيث الجوهر هي عن السياسات المألوفة للمخاطرة التي تؤدى على مسرح جغرافي أوسع.

والفكرة نفسها موجودة في الوصف الشعبي للعولمة لأنتوني غيدنز[18]، **عالم جامح**، يرسم هذا الكتاب صورة لمجتمع عالمي تؤكد سياسة المخاطرة، وانهيار التقاليد وأفول الأشكال العائلية وظهور العلاقات الخالصة وانتشار الديمقراطية وصعود المواطَنات الفاعلة والمجتمع المدني. ولقراء كتب غيدنز الأخرى من أواسط ثمانينيات القرن العشرين، هذه القائمة مألوفة جدًا. إنها تلخص تفسيره للحداثة في مجتمع متروبولي.

(15) William I. Robinson, «Social Theory and Globalization: The Rise of a Transnational State,» *Theory and Society*, vol. 30, no. 2 (2001), p. 159.

(16) Ulrich Beck & Natan Sznaider, «Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda,» *British Journal of Sociology*, vol. 57, no. 1 (2006).

(17) Beck, *World Risk*.

(18) Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, 2nd ed. (London: Profile Books, 2002).

ربما كانت فكرة أن الحداثة تنتشر من موطنها في أوروبا وشمال أميركا لتغطي العالم بأكمله هي الأكثر انتشارًا بين رؤى المجتمع العالمي كلها. وهي قريبة من الأيديولوجيا النيوليبرالية، مع مفهومها للسوق العالمية. وهي مرنة بما يكفي للاعتراف بالتنوع. ويرى بيتر برغر[19] مثلًا، أربع ثقافات فرعية مستمدة من الغرب (الإدارية، الفكرية، التجارية، الدينية)، والتي تنتشر لتشكل «ثقافة عالمية». ولا تعني المقاربة بالضرورة الهيمنة المتروبولية، لأن المنظرين يرون عادة الاستيعاب طوعيًا، ويعزون المكانة إلى الكثير من «المشاركين الحريصين على تشكيل الثقافة العالمية المعممة»[20]. وكمفهوم سوسيولوجي، فإنها تطابق بعض الأفكار الشعبية حول التطور، مثل التعبير الصيني «الارتباط بمسار العالم»؛ بمعنى المساهمة في الحداثة الرأسمالية[21].

في أي حال، فمنذ الأيام الأولى للكتابة السوسيولوجية عن الموضوع، كان هذا التفسير محلّ خلاف[22]. وانتقد مايك فيذرستون (Mike Featherstone)، وهو من بين أكثر المنظرين في الدراسات الثقافية تمرسًا، بشدة فكرة العولمة بوصفها حداثة معممة:

> لا يبدو أن عملية العولمة، إذًا، تنتج اتساقًا ثقافيًا، لا بل إنها تجعلنا على علم بمستويات جديدة من التنوع. إذا كان هناك ثقافة عالمية فمن الأفضل تصورها على أنها ليست ثقافة مشتركة، بل حقل تظهر الخلافات وصراعات القوة ومنازعات المكانة الثقافية فيه[23].

وفي سياق المناظرات النظرية في السوسيولوجيا في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، قاد هذا إلى تفسير بديل للعولمة، معروض بوضوح

---

(19) Peter L. Berger, «Four Faces of Global Culture,» *National Interest*, no. 49 (1997).

(20) John W. Meyer, «Globalization: Sources and Effects on National States and Societies,» *International Sociology*, vol. 15, no. 2 (2000), p. 240.

(21) Zhen Zhang, «Mediating time: The «Rice Bowl of Youth» in fin de siécle urban China,» in: Arjun Appadurai (ed.), *Globalization* (Durham: Duke University Press, 2001).

(22) Robertson, *Globalization*; Albrow, *The Global Age*.

(23) Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity* (London: Sage, 1995), pp. 13-14.

في **العولمة: العواقب الإنسانية**[24] لزيغمونت باومان. يصف باومان في هذا النص زيادة في التنوع الاجتماعي وصعوبة متنامية في تشكيل معايير اجتماعية واستحالة التخطيط الرشيد وغلبة الاستهلاك على الإنتاج وتحويل السياسة إلى تلاعب إعلامي ومسرحي. وهذه المباحث مألوفة أيضًا ويمكن العثور عليها في كتابات باومان السابقة عن أوروبا، وفي الأدبيات الأوسع عن ما بعد الحداثة كشرطٍ للمجتمعات «المتقدمة»[25].

هناك بالتالي مشهد ثانٍ للمجتمع العالمي، كما تشكّل بحالة ما بعد الحداثة على مستوى العالم. والتعقيد والاختلاف اللذان تصورهما فيذرستون في الثقافة العالمية، سبق له أن تصورهما سابقًا في المتروبول، في تحليل ثقافة المستهلك وفي نقد السوسيولوجيا الاندماجية[26].

وثمة مقاربة ثالثة تميّز المجتمع العالمي ليس من حيث صفاته، بل من حيث ديناميته التأسيسية. وهذه استراتيجية نظرية أكثر إثارة للاهتمام، لكن محتوياتها مألوفة جدًّا، حيث إن حججًا كهذه في معظمها مبنية على المفهوم الماركسي للاستغلال والتراكم. وتعتبر تيريزا برينان[27] أن العولمة، بصفتها مدفوعة بالإرث الرأسمالي، بحاجة إلى أن تُشغل مساحة أوسع، وأن تسرع من الإنتاج والتداول، وأن تستغل الطبيعة والعمل أيضًا. ويفترض وليام روبنسون[28] مسبقًا الاقتصاد السياسي ويركز على الطريق التي تقود فيها المصالح العالمية لرأس المال عملية صنع الدولة العابرة للحدود.

بالنسبة إلى مايكل هاردت وأنتونيو نيغري[29]، فإن ما يحدث على نطاق

---

(24) Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998).

(25) Crook, Pakulski & Waters, *Postmodernization*.

(26) Featherstone, p. 80.

(27) Teresa Brennan, *Globalization and its Terrors: Daily Life in the West* (London: Routledge, 2003).

(28) Robinson, «Social Theory».

(29) Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

العالم هو ردة فعل رأس المال على التأثير المدمر للنضال البروليتاري؛ ترجمة صادقة لأنموذج من الدينامية الرأسمالية في إيطاليا نجحت قبل مدة طويلة. وأنموذج دوغلاس كلنر[30] لـ «الرأسمالية التقنية» يرى التشابك بين إعادة الهيكلة الرأسمالية والتطور العلمي والتكنولوجي على أنه العملية الجوهرية في العولمة. ويتّبع لسلي سكلير[31] إعادة الهيكلة المؤسسية بمزيد من التفصيل، لكنه يؤمن بالمثل أنّ العولمة مساقة بالبحث عن ربح للشركات، متطلبة أسواقًا وقوى عاملة أكثر اتساعًا.

تشترك هذه المقاربات الثلاث في استراتيجية فكرية. إنها تقفز مباشرة إلى مستوى العالمية، حيث تجسد الاتجاهات المنظورة كطبيعة للمجتمع العالمي. والاتجاهات المجسدة هكذا تستند إلى مفاهيم سبق أن عُمِل بها، ولا تتحدث عن المستعمرات أو الإمبراطوريات أو شؤون العالم، بل عن **المجتمعات المتروبولية**؛ أي عن مجموعة الأقطار الحديثة، أو الصناعية، أو ما بعد الحديثة، أو ما بعد الصناعية التي كانت لعقود خلت محور تركيز المناظرات النظرية في السوسيولوجيا.

ليست أدبيات العولمة محدّدة بالكامل بهذه الاستراتيجيات الثلاث للتجسيد. فبينما يفترض سكلير دينامية للتراكم الرأسمالي، يعتمد في المقابل وجهة النظر بأن المجتمع العالمي يمكن فهمه من خلال دراسة الصلات الفعلية بين الأجزاء وحسب. وهو يحاجج أيضًا[32] بأن أي نظام عالمي يجب أن يُشيّد بـ «ممارسات عبر وطنية»، وهذا يتضمن أجندة بحثية تتتبع مثل هذه الممارسات.

أثبت تتبع الممارسات عبر الوطنية أنها استراتيجية بحثية مثمرة، وليست مقتصرة على عالم الشركات وحسب. وهناك رابط آخر عملي مهم، كما

(30) Douglas Kellner, «Theorizing Globalization,» *Sociological Theory*, vol. 20, no. 3 (2002).

(31) Leslie Sklair, *Globalization: Capitalism and its Alternatives* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

(32) Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Malden: Blackwell, 2001), p. 4.

يلاحظ ساسن، هو التحركات السكانية. وتتحدث أولريكه شويركنز[33] عن «عالم عالمي مرتبط بهجرات عابرة للحدود». ويجادل منظّرو المساواة بين الرجل والمرأة غالبًا الآن بأن العولمة ظاهرة مجندرة[34]. لكن دعوة المساواة بين الجنسين يساورها شكٌ معيّن في التعميمات التي تعمّ العالم والمنطلقة من المتروبول[35]. ومن ثَمّ كان التركيز على استخدام تقنيات البحوث التجريبية لتوثيق الروابط الفعلية: إيجاد شبكات عالمية من الحركات النسائية[36]، علاقات جندرية تنطوي على حركات أو ضغوط عابرة للحدود[37]، وأنواع جندرية ناشئة في الساحات العالمية[38].

تبين مقاربات الربط أن معالجة مشكلات العولمة ممكنة بطريقة أقل تجسيدًا. لكنها، مع ذلك، لم يكن لها التأثير الواسع لأفكار المجتمع العالمي مثل الحداثة العالمية أو ما بعد الحداثة، أو كما أُنتج بفعل الديناميات الشاملة. هذه هي المناقشات التي قامت حتى الآن بتعريف النظرية السوسيولوجية للعولمة.

تناقضات نظرية العولمة

يتخذ النقاش في هذا المجال شكلًا مميزًا، يُكشف عنه في محاولات تصنيف موضوعات المؤلّفات[39]. وبعد أن بُني مفهوم مجسد للمجتمع العالمي،

---

(33) Ulrike Schuerkens, «Transnational Migrations and Social Transformations: A Theoretical Perspective,» *Current Sociology*, vol. 53, no. 4 (2005), p. 549.

(34) Esther Ngan-ling Chow, «Gender Matters: Studying Globalization and Social Change in the 21st Century,» *International Sociology*, vol. 18, no. 3 (2003), p. 446; Joan Acker, «Gender, Capitalism and Globalization,» *Critical Sociology*, vol. 30, no. 1 (2004).

(35) Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(36) Valentine M. Moghadam, «Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization,» *International Sociology*, vol. 15, no. 1 (2000).

(37) Marianne H. Marchand & Anne Sisson Runyan (eds.), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances* (London: Routledge, 2000).

(38) Charlotte Hooper, *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics* (New York: Columbia University Press, 2001).

(39) Göran Therborn, «Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance,» *International Sociology*, vol. 15, no. 2 (2000); Guillén, «Is Globalization Civilizing».

دخلت النظرية السائدة حول العولمة في سلسلة من التناقضات التي لا مفر منها. سأناقش ثلاثة منها هي الأكثر بروزًا.

العالمي مقابل المحلي

منذ اللحظة الأولى للكتابة السوسيولوجية عن العولمة، عُدّ العالمي نقيضًا للمحلّي. وأتى الانشطار من أدبيات عالم الأعمال، وكذلك كانت طريقة شعبية لحلّ هذا الأمر. والتعبير «عولمحلية» («glocalization») تُرجم من الرطانة[40] التجارية اليابانية[41] للإشارة إلى مزيج من القوى المحلية والعالمية، مثل استراتيجيات التسويق المحلية المميزة للمعلنين عبر الحدود.

الحديث عن «العولمحلية» لا يحلّ شيئًا. إنه لتأكيد كلٍّ من التعبيرين في آن واحد. ولم يتم حل المعارضة المحلية/العالمية من الناحية المفاهيمية. وهي تستمر في بناء كلٍّ من النقاش والبحث بصيغ مختلفة: محلي/عالمي، وطني/عالمي[42]. وفي محاولة لجعل الفكرة أكثر جدلية، فإن سوسيولوجيًّا معروفًا اخترع الكلمة التي هي أكثر فظاظة «العولمجموعية» («grobalisation») لتمثيل القوى التي تحاول التوسع ما وراء المحلي[43]. لكن ذلك أعاد تجديد المعارضة، ولم يتجاوزها.

بدأ السوسيولوجيون منذ مطلع القرن يولون انتباهًا أكبر إلى حركات المقاومة المناهضة للعولمة[44]؛ وهو اتجاه نراه أيضًا في مناقشات وسائل

---

(40) jargon: الرطانة، أو الرطانة الهجينة، لغة اصطلاحية لجماعة ما، أو لغة غريبة مضطربة. (المترجم)

(41) Roland Robertson, «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-heterogeneity,» in: Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage, 1995).

(42) Therborn, «Globalizations»; Saskia Sassen, «Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization,» *Public Culture*, vol. 12, no. 1 (2000); Ulrike Schuerkens, «The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization,» *Current Sociology*, vol. 51, nos. 3/4 (2003).

(43) George Ritzer, «Rethinking Globalization: Glocalization/Grobalization and Something/Nothing,» *Sociological Theory*, vol. 21, no. 3 (September 2003), pp. 193-209. (المحرر)

(44) Michael Mann, «Globalization and September 11,» *New Left Review*, no. 12 (2001); =

الإعلام للعولمة[45]. وكان يُنظر تقليديًا إلى مثل هذه الحركات كإعادة تأكيد المحلي، أو على الأقل مساعي المحلي للتوافق مع العالمي[46]. لكن الحركات المناهضة للعولمة نفسها ألحت بقوة على الصفة النسقية للقوة العالمية، ولهذا مال الانشقاق إلى أن يكون مثبتًا ثانية. وهذا واضح بشكل خاص في أعمال هاردت ونيغري[47]. وقد ناديا «بشبكة مفتوحة من الفرديات» كجوهر للقوى المقاومة. لكن لبّ أنموذجهما للمجتمع العالمي هو مفهوم هيمنة رأسمالية في جميع أنحاء العالم. وصورتهما الكاملة للتاريخ المعاصر مبنية على غيرية مطلقة بين قوتين تأسيسيتين، تعددية وإمبراطورية[48].

التجانس مقابل الاختلاف

يحوم الحديث عن العولمة، ومواضيعها المتعلقة باللاحدود والمصير المشترك والتكامل المتنامي، باستمرار على حافة تأكيدات التجانس العالمي، وخصوصًا في الثقافة. نحن نلجأ جميعًا إلى التكنولوجيا نفسها، ولنا الأساليب الاستهلاكية المشتركة نفسها، ونحن نتبع أفضل الممارسات نفسها، وهلم جرًّا. وكما يلاحظ ماورو غيلن[49]، فإن هذا التأكيد يعكس أصول المفهوم في أدبيات الإدارة والأعمال. وفي النظرية النيوليبرالية وممارساتها، دُفع بمشروع ربط الأسواق الوطنية إلى الأمام لتوفير بيئات عمل متجانسة.

إلا أن المنظرين السوسيولوجيين كانوا على علم جلي بالاختلاف. فرولاند

Susan Eckstein, «Globalization and Mobilization: Resistance to Neoliberalism in Latin America,» in: = Mauro F. Guillén et al. (eds.), *The New Economic Sociology* (New York: Russell Sage Foundation, 2002); Richard P. Appelbaum & William I. Robinson (eds.), *Critical Globalization Studies* (New York: Routledge, 2005).

(45) Fiss & Hirsch, «The Discourse of Globalization».

(46) Javier Auyero, «Glocal Riots,» *International Sociology*, vol. 16, no. 1 (2001).

(47) Michael Hardt & Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London: Hamish Hamilton, 2004), p. 129.

(48) Raewyn Connell, «Empire, Domination, Autonomy: Antonio Negri as a Social Theorist,» *Overland*, no. 181 (2005b).

(49) Mauro F. Guillén, *The Limits of Convergence: Globalization and Organizational Change in Argentina, South Korea and Spain* (Princeton: Princeton University Press, 2001b), p. 3.

روبرتسون[50] أكد أن «التنوع هو أحد الجوانب الأساسية للعولمة». ودافع غيلن عن أهمية التنوع المؤسساتي، لكن الموضوع الأكثر شعبية هو التنوع الثقافي. في تسعينيات القرن العشرين، تصدّى السوسيولوجيون بحزم لأطروحة الهيمنة الثقافية الغربية، أي فكرة تعميم أنموذج ماكدونالد على العالم. وبدلًا من ذلك، اعتمد معظمهم موضوعات المزج، والفسيفساء، والتهجين الثقافي[51].

كان المنظرون الذين لهم خلفية في الإثنوغرافيا بشكل خاص أكثر ميلًا لأن يفكروا بأن التنوع هو قلب المسألة. وعلى سبيل المثال، الكلمات المُحدَثة لأرجون أبادوراي[52] من قبيل «المشاهد الآنية»، «المشاهد التقنية»، «مشاهد وسائل الإعلام»، «المشاهد الفكرية» (إلى جانب المشاهد المالية)، تقدم أسماء للتكوينات غير المنتظمة للمزج الثقافي وانفصاله على مستوى العالم. وعادت مجازات «الشبكة»، والتأكيد للتنوع والاختلاف والائتلاف إلى الظهور في مناقشات المقاومة؛ على سبيل المثال، مناقشات احتجاجات سياتل (Seattle) والمنتدى الاشتراكي العالمي والحركات الاجتماعية التي تربط في ما بينها «الشبكات البينية»[53]. غير أنّ بعض الكتّاب المعاصرين عادوا إلى الخلف. فكلنر[54]، على سبيل المثال، تأمل مليًا في «المزيج الغريب» للقوى المجانسة وعدم التجانس الذي يشكل العولمة، ويقترح غيلن في بحثه الأخير أنه لا تزال هناك حياة في أطروحة التقارب[55].

---

(50) Robertson, *Globalization*, p. 172.

(51) John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Cambridge: Polity Press, 1999); Jan Nederveen Pieterse, *Globalization & culture: Global mélange* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), p. 69.

(52) Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,» *Public Culture*, vol. 2, no. 2 (1990).

(53) James H. Mittelman, *Whither Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology* (London: Routledge, 2004); Lauren Langman, «From Virtual Public Spheres to Global Justice: A Critical Theory of Internetworked Social Movements,» *Sociological Theory*, vol. 23, no. 1 (2005).

(54) Kellner, «Theorizing Globalization», p. 292.

(55) Witold Henisz, Bennet A. Zelner & Mauro F. Guillén, «The Worldwide Diffusion of Market-oriented Infrastructure Reform, 1977-1999,» *American Sociological Review*, no. 70 (2005); Simone Polillo & Mauro F. Guillén, «Globalization Pressures and the State: The Worldwide Spread of Central Bank Independence,» *American Journal of Sociology*, vol. 110, no. 6 (2005).

السلطة المشتَّتة مقابل السلطة المركَّزة

بدأ خطاب الأعمال عن العولمة بادعاءات حول تقهقر سلطة الدولة الوطنية، وصعود سلطة السوق. واستمرت المناظرة محتدمة بين الاقتصاديين وعلماء السياسة[56]؛ وليس من المستغرب أن يتناول السوسيولوجيون هذه المسألة.

لم يتوصلوا إلى اتفاق على الإجابة. فباومان يقبل أطروحة أن الدولة في تقهقر، وغير قادرة على تنظيم اقتصاد عالمي هو الآن خارج السيطرة من ناحية فعلية. ويشير أريغي (Arrighi) إلى أن كثيرًا من الدول في النظام العالمي لم تكن لها يومًا سلطة كافية، وهي النظرة العامة في تحليل النظام العالمي. ويعتقد ثربورن أن الدول لا تزال قوية في معظم أنحاء العالم، ويوافق غيلن، مركِّزًا على أنها تستطيع اختيار دروب تنمية مختلفة. ويعتبر إيفانز مصير الدولة عرضيًّا وليس مستقرًّا، في حين يؤكد مان (Mann) تنوع أشكال السلطة. وبالنسبة إلى سكلير، فإن الاقتصاد العالمي نما في أهميته مقارنة [باقتصاد] الدولة الوطنية، ولكن لا يوجد شيء مجزأ بشأنه. ويوافق روبنسون ويرى سلطة الأعمال تتحقق في الدولة عبر الوطنية. وينكر ماير (Meyer) وجود أي شيء كهذا، ويرى ساسن سلطة الأعمال منعكسة في تقهقرية السيادة. وفي حين أن غيدنز وبيك يوافقان على أن الاقتصاد يخرج عن نطاق السيطرة، إلا أنهما متفائلان بشأن سلطة الدولة على ضبط الأحداث إذا جرى تقوية إرادة الدولة بجرعة إضافية من الديمقراطية والمجتمع المدني. ويرى ألبرو دولة عالمية تظهر بالفعل، ليس من رأس المال بل من أنشطة المواطنين الموجهة نحو المصالح المشتركة للمجتمع العالمي.

ويشير مثل هذا الاختلاف المذهل حول موضع السلطة الاجتماعية – وهو قضية تربطه مع السوسيولوجيا، كفرع من فروع المعرفة، خبرة كبيرة جدًّا بها – إلى مشكلة أساسية. وأفضل ما تُحلل به [هذه المشكلة] هو التفكير في هذه المناظرات الثلاث معًا. تنبع الصعوبات الثلاث جميعها من مشروع

(56) Don Kalb, «Shifting Conjunctions: Politics and Knowledge in the Globalization Debate,» *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, vol. 31, no. 2 (2004); Mittelman, *Whither Globalization*.

بناء أنموذج للعالم من منظور المتروبول، في حين أن تخيل واحد فقط يتخذ منظورًا عالميًا.

كما تظهر المناظرة العالمية/المحلية، فإن نظرية العولمة موسومة باستقطاب مستمرّ بين النظام والفردية. ومن الواضح أن مفاهيم كهذه يجب أن تتعايش ضمن أنموذج مجسّد لـ «المجتمع العالمي»، لأن فكرة العالمي مكونة بفكرة الربط المجرد (أي «الانضغاط»، «الاتصالية»، «الشبكة»، «الوصول»)، كما تم بيانه في مجموعة التعريفات المقتبسة أعلاه. وكما أنّ أساس تعريف هذه المفاهيم، أي الفرق الذي يقود إلى تعريف العالمي، هو بشكل مساوٍ فكرة مجردة لعدم الارتباط. وهذا يكوّن مفهوم المحلي، المفرد، فهو كمفهوم لا معنى له أكثر من عدّه غير عالمي. ويتفاوت محتواه التجريبي، في محاججات المؤلفين المختلفين، بشكل واسع.

وما لم يُجرَ التحليل بكامله بطريقةٍ أخرى، لن يمكن تجاوز القطبية. إنه يقع في نظرية العولمة، ليس بوصفه أساسًا لدينامية، بل بوصفه تناقضًا. وقد يختار المنظرون التشديد على قطب أو على آخر، أو يفضلون خليطًا ما من الاثنين (العولمحلية)، لكن اختيارات كهذه جميعها اعتباطية من الناحية المفاهيمية.

وثمة صعوبة مماثلة تصيب مناظرة التجانس/التغاير. وقد انتقد جوناثان فريدمان[57] نظرة «الخلط الثقافي» للعولمة بتعبيرات لاذعة، وهو على حق بالتأكيد. الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أنموذج تهجين أن يستمر هي بالتجسيد المادي المسبق للثقافة. وفكرة أن «الثقافة» شيء، متاحة لأن تُخلط أو تُدرج في فسيفساء، تنهار على وجه التحديد عندما تُعامل الثقافة كفاعل [ممثل] بين آخرين في ساحة عالمية. ومن الناحية الأخرى، فإن فكرة وجود «ثقافة عالمية» معممة، أو حتى أنه قد تم تكوينها، تنطوي على تمرين مذهل

(57) Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994).

في المجاز المرسل[58]؛ اعتبار الهاتف الخلوي إضافة إلى فيلم رسوم متحركة (anime) كنوع النظام الاجتماعي الناجح الذي تتحدث عنه الإثنوغرافيا الكلاسيكية.

إن مناظرة التجانس/التغاير غير قابلة للحسم. وهذا التضاد ليس ناشئًا عن تنازع الأدلة، بل عن الافتراضات العاملة في مفهوم المجتمع العالمي. والافتراض الرئيس يتعلق بعملية دمجٍ هي من دون حدود ومن دون شكل في آن. وهذا يفترض سلسلة لا نهاية لها من الاختلافات تمّ تجاوزها. وسوف تظهر العملية كتجانس كلما ركز المراقب على التجاوز، وكتغاير كلما ركز المراقب على الاختلافات. ومرة أخرى الاختيار اعتباطي مفاهيميًّا.

يوفر الاختلاف الكبير حول موقع السلطة في العولمة طريقة لفهم ما يحدث في جميع هذه المناظرات. وفي الأغلب أن السوسيولوجيا المتروبولية في تسعينيات القرن العشرين بنت رواياتها عن المجتمع العالمي من طريق الارتقاء بأدواتها المفاهيمية القائمة، بدلًا من إطلاق أجندة بحثية جديدة على المستوى العالمي.

كان هذا الارتقاء قد بُنِيَ على أساس قلقٍ مسبق ألا وهو تجنب النظريات الرئيسة القائمة التي فهمت السلطة على مستوى العالم كهيمنة في جميع أنحاء العالم. وهذا منطقي تمامًا، لأن مفهوم الربط المجرد ليس متوائمًا مع تجربة أن تكون مستعمَرًا. والخطاب السوسيولوجي للعولمة، كما ظهر في أوائل تسعينيات القرن العشرين، ينأى بنفسه صراحة عن نظريات الإمبريالية والاستعمارية الجديدة، وكان له في أحسن الأحوال علاقة محرجة مع تحليل أنظمة العالم. لقد كان هناك رفض واسع النطاق في الأدبيات المبنية على مفهوم الربط المجرد لأي تحليل **يسمي المتروبول** مركزًا للسلطة، على أنه وكيل الهيمنة الثقافية، أو موقع للتراكم. وفي مقدور مؤلّفين مثل باومان وبيك

(58) المجاز المرسل (synecdoche): استعمال كلمة بدلًا من كلمة أخرى بحيث يُستعمل البعض مقام الكل أو الكل مقام البعض. (المترجم)

بالتأكيد تمييز الفروق بين أغنياء العالم وفقراء العالم، لكن مفهوم العولمة لم يعطهم طريقة متماسكة لشرح هذه الفروق.

هكذا، فإن النظرية السوسيولوجية للعولمة التي أُنتجت في المتروبول، كانت مُشكِّلة - كما بيّن جورج لوكاتش[59] منذ مدة طويلة عندما تطرّق إلى الفكر البرجوازي الأوروبي - بطريقة تخفي شروط وجودها وتضع حدودًا داخلية لتنميتها. وفي بعض الأحيان تظهر حدود الفكر في النظرية السوسيولوجية للعولمة كتناقضات، وأحيانًا كشكوك هائلة.

ليست الكتابات كلها حول العولمة عالقة في هذه المشكلات. فهناك بعض المعالجات للمفهوم توصف بأنها انعكاسية من الناحية الجيوسياسية[60] لكن لا يوجد على مستوى مفاهيمي كتابات سوسيولوجية كثيرة «تسمي المتروبول» فعلًا.

الفصاحة والأدائية في نظرية العولمة

بعض الأدبيات المتعلقة بالعولمة مكتوبة في نثر جيد غير معلن في مجلات السوسيولوجيا، وهي لافتة للنظر لادعائها بأنها علمية وحسب. وبعضها الآخر مكتوب بأسلوب خطابي مع استخدام ملون للصور والكنايات. وعلى سبيل المثال، الفكرة القائلة بأن العولمة تنطوي على إضعاف للحدود ومضاعفة للروابط غالبًا ما تُنقل بإشارات بانورامية[61] مثل هذه:

> يمكن المرء مشاهدة السي إن إن في نُزل سفاري أفريقي. والمستثمرون الألمان يتحدثون بالإنكليزية مع الرفاق الصينيين. والعاملون الاجتماعيون

---

(59) Gyorgy Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (London: Merlin Press, 1971).

(60) لا سيما: William G. Martin & Mark Beittel, «Toward a Global Sociology? Evaluating Current Conceptions, Methods, and Practices,» *Sociological Quarterly*, vol. 39, no. 1 (1998); Appadurai (ed.), *Globalization*.

(61) R. N. Spann, «Cliches and other Bad Habits in Political Science,» *Politics*, vol. 1, no. 1 (1966).

> من البيرو يخطبون بإطناب عن الحركة النسوية الأميركية. والوعّاظ البروتستانت نشطون في الهند، بينما مبشرو حركة هاري كريشنا يردّون المجاملة في أميركا الوسطى[62].

مقاطع كهذه تعمل من خلال حالات رمزية بدلًا من أن تعمل من خلال أدلة معتبرة، وهناك الكثير من الأمثلة في أدبيات العولمة. تنقل الصور الرمزية فكرة أننا جميعًا في القارب نفسه، بغض النظر عن مكان أجسادنا. ونحن جميعًا نتأثر بالتكنولوجيا الإلكترونية، وجميعنا نواجه مخاطر عالمية، وهلم جرًّا.

ليس هناك أي قبطان على متن المركب. ويضع باومان[63] هذه المسألة بخط مشدَّد: «**يبدو أن لا أحد الآن في السيطرة**». ويقول جون ماير[64]: «المجتمع العالمي كيان سياسي من دون دولة». وحتى وليام روبنسون، الواثق جدًّا من أن دولة عبر وطنية موجودة، يقول: ليس هناك «مقر قيادة واحد لرأسمالية العالم»[65]. و«خارج السيطرة» قد تعني عدم القدرة على وقفها أيضًا. ويقول بيك مشدِّدًا: «**العالمية الجديدة لا يمكن الرجوع عنها**»[66]. بشكل عام، لا تتقاسم الكتابات السوسيولوجية عن العولمة تصورات مجلات الأعمال عن موجة مدٍّ من التغيير، لكن بعض النصوص يقترب من ذلك، ومعظمها يشترك في لغة استحالة الرجوع هذه.

توحي شعبية الأمثلة الرمزية والإشارات البانورامية بوجود قدر كبير من عدم الدقة في الأدلة. وفي حقول أخرى من السوسيولوجيا، نصوص كهذه قد تكون مدعاة للشك، وهنا، فإنها تحدد الحقل غالبًا. هل نظرية العولمة، بالتالي، تحاول أساسًا تحليل شيء ما، أو إنجاز شيء ما؟ في ورقة يعبّر فيها

---

(62) Berger, p. 23.

(63) Bauman, p. 58.

(64) Meyer, p. 236.

(65) Robinson, «Social Theory,» p. 160.

(66) Ulrich Beck, *What is Globalization?* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 11.

عن رؤيته الخاصة، يجادل ينز بارتلسون[67] بأن التنظير للعولمة يشكل إلى حد ما الحقيقة. ويقدم إيان روكسبورو[68] تأكيدًا مذهلًا يبيّن أن سوسيولوجيا العولمة قد تم انتقاؤها من [الإدارة] العسكرية في الولايات المتحدة لدى تطوير عقيدتها الاستراتيجية بعد الحرب الباردة، والتي تطبق الآن في العراق.

لكن الجمهور المستهدف لمعظم هذه الكتابات هو جمهور مهني أو جمهور مؤلف من «قارئ عام مثقف». والنصوص نفسها توحي بأن هذا الجمهور متروبولي. فهي تسلط الضوء على تجربة المتروبولية، وتشترك في المناظرات والهموم المتروبولية. والسوسيولوجيون الذين يكتبون في المجالات المهيمنة هم أيضًا، بشكل مفترض، يخاطبون المتروبول، حيث إنه المكان الذي تتركز فيه الأغلبية الساحقة من السوسيولوجيين المهنيين في العالم.

وقد لاحظ جون لونغشاو أوستن[69] الذي ابتكر مفهوم الكلام الأدائي، على نحو معروف أن عبارة «أفعل» [أوافق] (I do)، المنطوقة في اللحظة الملائمة لا تقول كثيرًا عن الزواج بصفتها تعبّر عنه. وللكثير من نصوص العولمة دور أدائي بهذا المعنى. ونصوص كهذه تضع ذراعًا مجازية حول كتف القارئ، وتتحدث بثقة عن المشكلات التي «نحن» نواجهها الآن: «...نحن جميعًا نعيش أكثر فأكثر بطريقة «عولمحلية»... ولا يتخفى العالمي ولا يهدد هناك مثل الشامل العظيم، وهو يملأ بصخب الفضاء الأعمق لحياتنا الخاصة. وحياتنا نحن هي موضع العولمحلي»[70].

تعلل الوحدة الأدائية للكاتب والقارئ الكثير من الأسلوب الخطابي في نصوص العولمة. وهي تنطوي على معرفة مشتركة يمكن تذكرها ببساطة

---

(67) Jens Bartelson, «Three Concepts of Globalization,» *International Sociology*, vol. 15, no. 2 (2000).

(68) Ian Roxborough, «Globalization, Unreason and the Dilemmas of American Military Strategy,» *International Sociology*, vol. 17, no. 3 (2002).

(69) J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

(70) Beck, *What is Globalization?*, pp. 73-74;

يُقارن: Bauman, pp. 77-78, Tomlinson, p. 1.

بالإشارات البانورامية والأمثلة الرمزية. وليس هناك حاجة كبيرة إلى تدقيق مكثّف للدليل عندما تكون لدى القارئ الأخبار مسبقًا. وما قد يحتاجه القارئ هو أسماء لمواد الأخبار، والنصوص السوسيولوجية تزخر بالكلمات المحدثة: «العصر العالمي»، «العولمحلية»، «مجتمع المخاطر العالمي»، «المشاهد التقنية»، «التهجين»، والكثير غيرها.

تبني النصوص، أدائيًا، فاعلية سياسية (political agency). والـ «نحن» في كتابات بيك تدافع عن المواطَنة العالمية (cosmopolitan citizenship)؛ والمجتمع المدني، والمجموعات المعارضة، والدفاع عن دولة الرفاه. وألبرو ويرينان وغيدنز وثربورن وكِلنر ومان وإيفانز، جميعهم، وبأساليب مختلفة، خططوا لمواطنين مفعمين بوعي جديد، «أناس أصحاب نيّات حسنة»، منخرطون في «مواطنة أدائية» و«تشكيل معيار» عالمي، أو بكلام أكثر تواضعًا، تحسينات محلية يغذيها الوعي العالمي. وعلى الرغم من أن كثيرين (باستثناء إيفانز) يعتقدون أنّ هذه الفاعلية واسعة الانتشار، وعلى الرغم من أن بيك كتب «بيانًا عالميًا» عنه، لكن الجوهر يبقى متروبوليًا. وليس من المدهش حقًا أن رواية بيك[71] في «الردود على العولمة» هي بكاملها تقريبًا عن أوروبا.

لا تتضمن الخبرات المشتركة بين المنظرين المتروبوليين والقراء المتروبوليين الكثير عن الطرف الحاد للعمليات الاجتماعية. والنتيجة هي نصوص سوسيولوجية تستهين على الدوام بالعنف الممنهج. وقليل من كتابات تسعينيات القرن العشرين توقع اندلاع أعمال العنف العابر للحدود الوطنية التي سرعان ما حدثت. و[كتاب] بيك **ما هي العولمة** (*What is Globalization?*)، والذي نشر أول مرة في عام 1997، بالكاد يذكر العنف؛ وكذلك [فعل] كتاب غيلن[72] في مسح أدبيات العولمة في تسعينيات القرن العشرين، ومحاضرات ريث لغيدنز التي نشرت أول مرة في عام 1999. وبعد هجوم القاعدة

(71) Beck, *What is Globalization?*, pp. 129 ff.

(72) Guillén, «Is Globalization Civilizing».

في 11 أيلول/ سبتمبر، تناول غيدنز[73]، المصدوم بوضوح، **حرب النجوم** كصورة «للجانب المظلم» من العولمة لمناقشة الجريمة والإرهاب. لكن لا يزال غائبًا عن باله تصعيد العنف من قبل الدول المتروبولية التي كانت، ويجب ألا ننسى ذلك، تقصف العراق سرًّا طوال تسعينيات القرن العشرين.

لا يعني هذا أن النظرية السوسيولوجية يجب أن تكون متواطئة مع العولمة النيوليبرالية. هناك كتب كثيرة جيدة[74] معارضة علنيةً. في الواقع، الاتجاه الرئيس للنوع [الأدبي] كان التشكيك والاعتراض على أجندة السوق الخالصة باسم مفهوم موسع للاجتماعي؛ وهكذا يؤكد أهمية السوسيولوجيا كشكل محدود من المعرفة[75]، لكنه لا يتحدى الطريقة التي تشكلت بها معرفة الاجتماعي.

السمة الشمالية لنظرية العولمة

عند هذه النقطة، الإجابة عن السؤال الذي افتتحت به هذا الفصل واضحة إلى حد معقول. يرسخ التنظير السوسيولوجي حول العولمة نظرة بلدان الشمال إلى العالم، ولهذا فهو لم يفتح مسارًا جديدًا للسوسيولوجيا. وترتبط الإواليات الرئيسة التي ترسخت بها وجهة النظر الشمالية في هذه النصوص ارتباطًا وثيقًا بالإواليات التي نوقشت في الفصل الثاني.

الإوالية الأكثر بساطة هي استبعاد وجهات النظر الأخرى. لا باومان ولا بيك، ولا روبنسون ولا كلنر ولا ساسن، يشيرون إلى فكر اجتماعي غير متروبولي عند تقديم نظريات العولمة. كذلك لم يفعل روبرتسون، على الرغم

---

(73) Giddens, *Runaway World*, p. xvi.

(74) Kellner, «Theorizing Globalization»; Robinson, «Social Theory»; Sklair, *The Transnational*; Christopher Chase-Dunn, «Globalization from Below: Toward a Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth,» *Annals AAPSS*, no. 581 (2002).

(75) Albrow, *The Global Age*; Raewyn Connell, «Sociology and World Market Society,» *Contemporary Sociology*, vol. 29, no. 1 (2000).

من حياته المهنية في دراسات التنمية. ومراجعة بيتر إيفانز[76] لأدبيات الدولة في إطار العولمة تستخدم مصادر متروبولية من دون أي استثناء تقريبًا، وكذلك فعل غيلن[77] في مسح سوسيولوجيا العولمة. وفي مقدمة ألبرتو مارتينيلي[78] في الدورة الرئاسية عن العولمة في مؤتمر للجمعية السوسيولوجية الدولية، فإن كل استشهاد مرجعي هو شمالي. وفي نهاية [كتاب] **عالم جامح** (*Runaway World*)، يساعد غيدنز القارئ بقائمة مطالعة مشروحة من مقالات مجلتين و51 كتابًا. والواحد والخمسون كتابًا جميعها منشورة في المتروبول. ومن بين الواحد والخمسين، يتضمّن واحد فقط وجهة نظر غير متروبولية؛ حتى هذا الكتاب الواحد لا يقدم فكرًا اجتماعيًا غير متروبولي عن العولمة.

في حين تشدد هذه الكتلة من الكتابات على نطاق عالمي للعمليات الاجتماعية والتفاعل الذي لا رجعة فيه للثقافات، فإنها لا تستشهد البتة بمفكرين غير متروبوليين، ولا تبني البتة على نظرية اجتماعية مصاغة خارج المتروبول. وكتلة من الكتابات حول العالمي (global)، حيث فيبر هو النقطة المرجعية الرئيسة في حين أن الأفغاني ليس كذلك، تُعرِّف نفسها على أنها محدودة بصورة بالغة.

مع الافتقار إلى المصادر الفكرية من العالم غير المتروبولي، أصبح من الشائع إنشاء صورة للمجتمع العالمي من خلال إبراز صفات معترف بها بالفعل في المجتمع المتروبولي. والاستراتيجيات الثلاث للتجسيد المادي التي نوقشت أعلاه هي، في جوهرها، ثلاثة إسقاطات لديناميات الحداثة، وما بعد الحداثة، والاقتصادي الاجتماعي، على التوالي. وحتى في البيانات عن قوى المقاومة رنين مألوف لها.

ويخرج بعض منظري العولمة إلى الأطراف ويجرون هناك بحوثًا، أو يشرفون عليها. وهذا يقود إلى أدبيات مميزة أخرى حول العولمة: الدراسة

---

(76) Peter Evans, «The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization,» *World Politics*, vol. 50, no. 1 (1997).

(77) Guillén, «Is Globalization Civilizing».

(78) Alberto Martinelli, «Global Order or Divided World?,» *Current Sociology*, vol. 51, no. 2 (2003).

المقارنة للتأثيرات والاستراتيجيات. ومن الأمثلة اللافتة للنظر [كتاب] **الاستقلالية الضمنية** (*Embedded Autonomy*) لإيفانز[79]، عن دور الدولة في التنمية الصناعية في كوريا والبرازيل والهند؛ وحدود **الالتقاء** (*The Limits of Convergence*) لغيلن[80]، عن الأنماط الصناعية في التنمية الاقتصادية في الأرجنتين وكوريا وإسبانيا؛ **وشبكات عالمية، مدن مترابطة** (*Global Networks, Linked Cities*) لساسن[81]، وهي مجموعة مُحرّرة تركز على مدن مثل ساو باولو وشنغهاي ومكسيكو. وما نراه في هذه الأدبيات إسقاط منهجي. فالمعطيات من الأطراف مؤطرة بمفاهيم ومناظرات واستراتيجيات بحث من المتروبول. وليس هناك أي إشارة مرجعية في هذه النصوص إلى **الفكر الاجتماعي** للأطراف.

هناك أسباب مؤسسية جيدة لهذا. فمثل هذه المشاريع منظمة أصلًا من خلال جامعات الولايات المتحدة التي تمولها المؤسسات الأميركية. يخبرنا غيلن، بصراحة غير عادية، بأن البحوث التي استلزمها [كتاب] **حدود الالتقاء**[82] تجاوزت كلفتها ربع مليون دولار أميركي. والمؤلفون والناشرون مسؤولون مهنيًا أمام نظرائهم ومعاهدهم في المتروبول؛ مهما كانت قلوبهم مع المجتمعات في الأطراف.

نادرًا ما تكون التجارب الاجتماعية التي تولّدت في معظم أنحاء العالم أساسًا رئيسًا لحجج منظري العولمة. وقد نتكلم، لذلك، على محو التجارب غير المتروبولية في هذه الأعمال الأدبية أيضًا. والمحو الأكثر أهمية في نظرية العولمة يتعلق بالاستعمار. والحقيقة أن عالم الأغلبية له تجربة سابقة عميقة في الخضوع لقوى العولمة، وحقيقة معروفة بالتأكيد للمنظرين. لكن هذه التجربة من الخضوع لا تطفو كقضية مركزية في أيٍّ من نظريات العولمة المنظورة هنا. وينكر بعض المنظرين بصراحة أن الإمبريالية القديمة لها صلة بالحاضر، وحول هذه النقطة، إن لم يكن غيرها، فإن غيدنز متّفق مع هاردت ونيغري.

(79) Peter Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(80) Guillén, *The Limits of Convergence*.

(81) Saskia Sassen (ed.), *Global Networks, Linked Cities* (New York: Routledge, 2002).

(82) Guillén, *The Limits of Convergence*.

هناك استثناءات. يعترف غوران ثربورن[83] «بالكارثة الواسعة النطاق» التي مثلها الاختراق الاستعماري للمجتمعات في أفريقيا وأميركا. مع ذلك، فهو لا يتابع هذه النقطة إلى النهاية عند مناقشة موجات العولمة اللاحقة. وتعتمد مناقشة «التهجين» في العولمة الثقافية أحيانًا على نظرية ما بعد الاستعمار، لكنها تبقى إلى حد بعيد احتفالًا بالتنوع. وهي قليلًا ما تشير مرجعيًا إلى التواريخ الاستعمارية المدمرة من التمزق القسري[84]، ولا إلى التأثيرات المستمرة لهذا التمزيق المبينة، مثلًا، في تقرير *Bringing Them Home* **(أعيدوهم إلى موطنهم)** عن الأطفال الأصليين من الأجيال المسروقة في أستراليا[85].

الوحدة الأدائية للكاتب والقارئ المبنية بالكثير من نصوص العولمة تمحو أيضًا التجربة غير المتروبولية. وربما كان المثال الأبرز هو [كتاب] **ما هي العولمة؟** (*What is Globalization?*) لبيك، والذي ينتهي بمقالة قصيرة عن «برزلة أوروبا»[86] («The Brazilianization of Europe»). وهذه لا تناقش حالة البرازيل على الإطلاق، لكنها تستخدم الاسم لاستحضار مشهد رعب من التشظي الاجتماعي والعنف والأنانية، والذي لا يريده القراء الأوروبيون بالتأكيد. والجهد الملحوظ لإعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي التي «يضطلع بها البرازيليون»، في أعقاب دكتاتورية عسكرية عنيفة وبين فكّي سيطرة الشركات، لا يدخل في مناقشة بيك.

العلم المتعلّق بالجنوب

لعلم الاجتماع المتروبولي عدد من الإواليات لدراسة العالم غير المتروبولي، وقد شكل تخصصات أو تخصصات فرعية عدة لهذه الغاية. أكثرها أهمية

(83) Therborn, «Globalizations», p. 161.

(84) Urs Bitterli, *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

(85) *Bringing Them Home: National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families* (Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission, 1997).

(86) Beck, *What is Globalization?*, pp. 161-163.

هي: الأنثروبولوجيا، موطن الوصف الإثنوغرافي للمجتمعات غير الصناعية؛ واقتصاديات التنمية التي ازدهرت في خلال الحرب الباردة، ثم تعثرت، وربما تكون آخذة في الانتعاش بوصفها بديلًا للنيوليبرالية؛ ودراسات المناطق (مثل الدراسات الأفريقية، ودراسات المحيط الهادئ)، وهي أكثر شيوعًا بوصفها مزيجًا من دراسة التاريخ والعلوم السياسية واللغة حول منطقة معينة؛ والعلاقات الدولية، والمعنية تقليديًّا بالدبلوماسية والحرب، التي درست، منذ إنهاء الاستعمار، الأقطار غير المتروبولية في نظام ما بين الدول في الغرب؛ والاقتصاد السياسي، الذي ركز على النظريات الماركسية عن الإمبريالية ونهج «النظام العالمي» لفالرشتاين.

من هذا المنطلق، فإن شمالية سوسيولوجيا العولمة ليست مستغربة، حيث شيّد منطق مشترك جميع هذه الحقول. وقد أصبح هذا واضحًا بشكل تدريجي منذ فتح نقاد الأنثروبولوجيا قبل جيل مسألة جيوسياسية المعرفة[87]. والمنطق المشترك هو أن نظامًا من الفئات أنشأه المفكرون المتروبوليون وأعلن في مجتمعات الأطراف، حيث مُلئت الفئات تجريبيًّا. وبصراحة شديدة، تبدو هذه العملية فجّة؛ ومع ذلك يمكن القيام بها باحترام، وقد تكون ذات أهمية فكريًّا. وسأقدم مثالين على ذلك:

الأول هو واحد من الأعمال العظيمة في العلوم الاجتماعية في القرن العشرين. فكتاب **البنى الأولية للقرابة**[88] لكلود ليفي ستروس يستند إلى معرفة واسعة عن المجتمعات غير الغربية، وانتباه متأنٍ إلى تفاصيل بنياتها الاجتماعية، وتوجه يؤيد شرعيتها كأعضاء متساوين في طائفة من الأشكال الاجتماعية. وهذا تغير ملحوظ عن توقعات سبنسر ودوركهايم وسومنر. وكما نكتشف في سيرته الذاتية المعنونة **المناطق المدارية الحزينة**[89] (*Tristes Tropiques*)، استندت إثنوغرافيا ليفي ستروس إلى نزعة إنسانية عميقة تعترف بالتجربة المشتركة في

---

(87) Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (New York: Humanities Press, 1973).

(88) Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1949).

(89) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (London: Jonathan Cape, 1955).

ثقافات مختلفة جدًّا. وليس من المستغرب أن تستخدم الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، عمل ليفي ستروس، للمساعدة في التوصل إلى توافق دولي ضد العنصرية.

حتى الآن ليس هناك شك في أن **البنى الأولية للقرابة**، كما باقي أنثروبولوجيا ليفي ستروس البنيوية، هي مشروع فكري متروبولي. ومجتمعات الأطراف، مهما تكن موضع احترام عند دراستها، فإنها توظّف كمصادر للبيانات لتركيبها في نظام. والإجراءات الفكرية للبنيوية، كما أشرت في الفصل الثاني، تحتوي في صميم منطقها نظرة متروبولية للعالم. وتحوّل المجتمعات المستعمَرة تحت تأثير الإمبريالية مستثنى منهجيًّا من تنظير ليفي ستروس. حتى تطبيق المفهوم التأسيسي لنظام القرابة ينطوي على تمزيق مفاهيمي للحقائق الاجتماعية المحلية التي قد تسيء إلى المجتمعات الأصلية/البدائية؛ على سبيل المثال، بطمس مسألة علاقتهم بالأرض (يُنظر الفصل التاسع). وتضمين الأنثروبولوجيا في البنى الاستعمارية هو حقيقة راسخة[90]، ومع إنسانيته كلها فإن ليفي ستروس لا يستطيع الخروج منها.

تعمل مقاربة النظام العالمي لإيمانويل فالرشتاين على مستوى آخر، عارضًا سوسيولوجيا كليّة للنظام العالمي. وقد قدم باحثو النظام العالمي، خلال جيل، البديل الرئيس لتركيز السوسيولوجيا على المتروبول، وقدموا في الآونة الأخيرة بديلًا للنظرة الشائعة عن العولمة. وتتيح مقاربتهم لنا أن نرى العولمة ليس بصفتها «نوعًا جديدًا من المجتمع»، بل بصفتها **مشروعًا** محددًا تاريخيًّا ينبثق من تاريخ طويل. فعلى سبيل المثال، من خلفية بحوثه في النظام العالمي، يعامل فيليب ماكمايكل في **التنمية والتغير الاجتماعي**[91]، «مشروع العولمة» بصفته خليفةً لمشروع التنمية، وهي استراتيجية تم تطويرها من جيل جديد من القيادة الرأسمالية لتجاوز قيود دولة الرفاه على سلطة الشركات وأزمة ديون التنمية.

---

(90) Asad (ed.), *Anthropology*.

(91) Philip McMichael, *Development and Social Change: A Global Perspective*, 2nd ed. (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000).

كما هي الحال مع الأنثروبولوجيا البنيوية، هناك الكثير مما يدعو إلى الإعجاب في مقاربة النظام العالمي. ليس لأنه سمّى المتروبول وحسب، بل لأنه درس أنماط علاقات المتروبول - الأطراف وتغيراتها الطويلة الأمد. ومشروع فالرشتاين البحثي الذي طوره في عمله ذي التأثيرات الكبيرة **النظام العالمي الجديد**[92] بالتعاون مع عدد متزايد من الزملاء[93]، أسفر عن تاريخ مفصل للرأسمالية كنظام عابر للحدود استنادًا إلى تقسيم العمل بين القلب والأطراف.

مع ذلك، أظهر بناء هذا الأنموذج صعوبتين كبيرتين. الأولى، إن مجموعة أدوات الباحثين مستمدة من الاقتصاد السياسي الماركسي، ولهذا فإن الفئات الأساسية هي طبقات، دول، استغلال، تراكم رأس المال[94]. وبحوث النظام العالمي هي بالتأكيد تطبيق خلاق جدًا لأدوات العمل هذه، لكنها تشارك في طريقة الإغلاق الفكرية للاقتصاد السياسي نفسه. ويتضح ذلك في القائمة القصيرة للفاعلين الاجتماعيين المعروفين بتحليلاتهم للنظام العالمي: البرجوازية، البروليتاريا، الطبقات الوسطى، نُخب الدولة، وليس الكثير غيرها. والصعوبات التي يتعامل معها هذا الإطار في قضايا الجندر والعرق - البنى التأسيسية للكولونيالية، في حساب آخر - مألوفة.

تبرز المشكلة الثانية من خلال خاتمة أخرى؛ ففالرشتاين قدم مساهمة كبيرة عندما تناول الرأسمالية في الخارج، مبينًا أنها تنطوي منذ البداية على اقتصاد متباين متعدد الدول. غير أنّ فالرشتاين، وفي بناء هذه الحجة، عمل بالطريقة التي عمل بها منظرو العولمة لاحقًا، ألا وهي تعميم أنموذج تحليلي مطور بالفعل للمتروبول. وقد عممت محاججته مفهوم **نظام** اجتماعي، كما هو واضح من

---

(92) Wallerstein, *The Modern World-System I.*

(93) Christopher Chase-Dunn (ed.), *The Historical Evolution of the International Political Economy* (Aldershot: Edward Elgar, 1995).

(94) يُنظر الملخص الواضح تمامًا لهوبكنز Terence K. Hopkins, «The Study of the Capitalist World-economy: Some Introductory Considerations,» in: Walter L. Goldfrank (ed.), *The World-System of Capitalism: Past and Present* (Beverly Hills: Sage, 1979).

البيانات المبكرة للمقاربة[95]. وجذبت هذه الفكرة مفاهيم أخرى لتحليل النظم؛ مثل الحدود، والتمايز الداخلي للوظائف، والنظم الفرعية، وهلم جرًا.

هذه النزعة القوية نحو التجسيد [تحويل المعقول إلى محسوس] قادت أحد تيارات بحوث النظام العالمي ليستنبط نماذج الاضطرابات داخل اقتصاد العالم الرأسمالي، وقادت الآخر لإجراء بحوث معمقة عبر التاريخ عن أنظمة عالمية كبيرة وصغيرة[96]. وأدت في وقت مبكر جدًا إلى فكرة أنه يمكن الاستدلال على المستقبل من قوانين الحركة للنظام العالمي. وفي الكتابات اللاحقة لفالرشتاين[97] وتشيس دن[98]، تحول أنموذج البحث الذي كان مثمرًا إلى تكهنات منذرة بالسوء.

المشكلة الأساسية للمقاربات العلمية - الاجتماعية المدروسة في هذا الفصل هي منطقها الجيوسياسي. فهي [أي المقاربات] تعوّل بصورة حصرية على المترويول من أجل أدواتها وافتراضاتها الفكريتين، ومن ثم فهي تعامل عالم الأغلبية باعتباره موضوعًا. وهذا يغلق الباب أمام إمكان أن تعمل العلوم الاجتماعية عملها بوصفها عملية تعلم مشتركة، بوصفها حوارًا، على مستوى النظرية.

سكان عالم الأغلبية ليسوا مجرّد مواضيع للنظرية، أو منجم بيانات للعلوم الاجتماعية. إنهم أيضًا الفاعلون، أي **المنتجين** لنظرية حول العالم الاجتماعي ومكانهم الخاص فيه.

ونحن نرى هذا في أعمال عن العولمة على وجه التحديد، مثل [كتاب] **العولمة المتخيلة** (*La globalización imaginada*) لنستور غارسيا كانكليني، ومن

(95) Wallerstein, «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System».

(96) Christopher Chase-Dunn & Peter Grimes, «World-systems Analysis,» *Annual Review of Sociology*, no. 21 (1995).

(97) Immanuel Wallerstein, *End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

(98) Chase-Dunn, «Globalization from Below».

أجل عولمة أخرى (*Por uma outra globalização*) لميلتون سانتوس **وإمبراطورية المعرفة** (*Empire of Knowledge*) لفيناي لال[99]، وهذه ثلاث مساهمات حديثة تتجاوز النطاق الحاصر للأدبيات المتروبولية. فمثلًا، يعطي لال دورًا مركزيًا للعنف المنظم في خلق عدم المساواة العالمي وإدامته، ويحاجج بالأهمية النظامية لاستراتيجيات التغيير السلمية.

ونحن نرى هذا أيضًا بشكل أكثر عمومًا. فكل ثقافة مستعمَرة تنتج تفسيرات للإمبريالية. ويدرس المفكرون في عالم الأغلبية الإمبراطورية والاستعمار وعمليات العولمة، بقدر ما يفعل المفكرون في المتروبول. وهذا يمثل مصدرًا هائلًا للتعلم، يتجاهله علم الاجتماع المتروبولي حاليًا. وبسبب الموقع المهيمن للمتروبول في التنظيم العالمي لعلم الاجتماع (كما يبين سونتاغ[100] بالنسبة إلى السوسيولوجيا)، فإن هذا الهدر يصعب تحديه. فكم هو صعب رؤية الغنى في الأقطار الطرفية، والتي لديها الموارد الاقتصادية لإنتاج البدائل، ولكن ليس بالضرورة الرغبة. سأتناول في الفصل التالي هذه المشكلة في الحالة التي أعرفها أكثر من غيرها، أستراليا.

(99) Néstor García Canclini, *La globalización imaginada* (Buenos Aires: Paidós, 1999); Milton Santos, *Por uma outra globalização* (Rio de Janeiro: Editora Record, 2000); Vinay Lal, *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy* (London: Pluto, 2002).

(100) Heinz R. Sonntag, «How the Sociology of the North Celebrates Itself,» *ISA Bulletin*, no. 80 (1999).

القسم الثاني

النظر جنوبًا



الفصل الرابع

اكتشاف أستراليا

أستراليا مستعمرة بريطانية. نمطها الثقافي مبني على تلك الحقيقة من التاريخ، أو بعبارة أدقّ، على ذلك الزوج من الحقائق. الميراث الإنكليزي المباشر يقرر التصميم العام لحياتنا وتفاصيلها، التي تراوح بين حماستنا للكريكت وعدم اكتراثنا بالخمور الرائعة التي ننتجها. لكن حقيقة استعمارنا لها تأثير نفسي منتشر، مقيمًا علاقة حميمة وغير سهلة كتلك التي بين المراهق ووالديه.

آرثر أنجل فيليبس (1953)

منذ قرنين، وبعد أن فقدت ثلاث عشرة مستعمرة في شمال أميركا، زرعت الدولة البريطانية واحدة جديدة، مستوطنة عقابية، بعيدًا بقدر ما كان يمكن الإبحار إليه. وتكشف مذكرات المسؤولين، والروايات المتبقية من المحكوم عليهم، كم كان الشعور بالبيئة الجديدة غريبًا: الطيور التي تضحك بدلًا من أن تغرّد، والحيوانات التي تقفز بدلًا من أن تركض، وعيد الميلاد في الصيف، سكان أصليون لم يجدوا لأنفسهم مكانًا في النظام الاجتماعي الأوروبي.

تبع ذلك توسع غاشم في هذا العالم الغريب، وطوال القرن التاسع عشر صُنعت ثروات من الرعي والتعدين والتجارة، وشُحنت الأصواف، والذهب، واللحوم، والفضة إلى أوروبا (ومؤخرًا الفحم وخام الحديد إلى شرق آسيا). وطوال جيلين حل التصنيع بديلًا من الاستيراد بإنشاء مصانع في المدن، وأصبح الصناعيون بارزين في الطبقة الحاكمة المحلية؛ وكتب اقتصادي بارع

كتابًا يذكر فيه أن أستراليا «بلد صغير صناعي غني»[1]. بقيت أستراليا غنية، لكنها الآن غير صناعية؛ إذ يتركز اقتصاد القرن الحادي والعشرين على الخدمات والتعدين. وتحت سياسة «أستراليا البيضاء» التي باتت رسمية حتى ستينيات القرن العشرين، جرى استيراد القوى العاملة من أوروبا، بينما مُنعت الهجرة من آسيا. ونما التنوع، لكن الأغلبية العظمى لا تزال من أصل أوروبي. ولا يزال السياسيون يعلنون انتماء أستراليا إلى المتروبول: سابقًا مع الإمبراطورية البريطانية، والآن مع الحضارة الغربية والتحالف الأميركي.

أنتج هذا التاريخ معضلات ثقافية هي مثار جدل قوي. إنّ الجماعة الأوروبية الصغيرة المتوقعة على حافة آسيا تؤوي المخاوف العنصرية التي لا تزال قادرة على تغيير الانتخابات. وأصبحت العلاقة بين المستوطنين والسكان الأصليين قضية ملتهبة غير قابلة للحل (يُنظر الفصل التاسع). وأدّى التماهي مع المتروبول إضافةً إلى البعد الجغرافي والتبعية الاقتصادية إلى صعوبات مزمنة في الهوية. والموقف السائد، الذي أطلق عليه الناقد الأدبي فيليبس بشكل لافت «التذلل الثقافي» تمت معارضته بانتفاضات وطنية، وبَحث عن أرضية محلية كانت مصدر إلهام لأفضل الآداب والفنون الأسترالية. لكن النزعة الوطنية الأسترالية، التي كانت راديكالية اجتماعيًّا، استولى عليها تدريجيًّا اليمين السياسي؛ هو نفسه الملتزم الاعتماد على السلطة المتروبولية والرأسمالية الدولية.

في هذا العالم المتناقض من نزعة المستوطنين الاستعمارية، ما مصير العلوم الاجتماعية؟ بقيت العلاقة بين المستعمرة والمتروبول مسألة حاسمة ومصيريّة، وانعكست المشكلات الثقافية الأوسع ضمن مباحث العلوم الاجتماعية، لكن شكل هذه المشكلات تغير. في هذا الفصل، سأركز مرة أخرى على قضية السوسيولوجيا، وأحلل علاقات المستعمَرة – المتروبول في محطتين تاريخيتين: دور المستعمرات الأسترالية في صنع السوسيولوجيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وتشكيل مبحث أكاديمي للسوسيولوجيا

(1) H.W. Arndt, *A Small Rich Industrial Country* (Melbourne: Cheshire, 1968).

في الجامعات الأسترالية من خمسينيات القرن العشرين إلى سبعينياته. ولقد أنتجت السنوات الأخيرة احتمالات أخرى سأتناولها في نهاية الفصل.

مكان أستراليا في صنع السوسيولوجيا

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جرى تداول النصوص المتروبولية - خصوصًا كتابات كونت وسبنسر - إلى أبعد بكثير من المتروبول. وكان لسبنسر تأثير كبير في اليابان والهند، وأثرى كونت في إيران وكان له تأثير قوي في البرازيل. واعتمد مثل هذا التأثير على وجود صفوة مثقفة [إنتليجنسيا]محلية مستعدة للعمل بهذه الأفكار. وتزامن إنشاء نظام تعليم عالٍ في أستراليا تمامًا مع اختراع السوسيولوجيا في المتروبول. وكتاب كونت **نظام في السياسات الوضعية** (*System of Positive Polity*) وعنوانه الفرعي **دراسة في السوسيولوجيا** (*Treatise of Sociology*)، نُشر ما بين عامي 1851 و1854 في الأيام الأولى لنظام لويس بونابرت، وهو موضوع كتاب ماركس **الثامن عشر من برومير** (*Eighteenth Brumaire*)؛ وافتُتحت جامعة سيدني في عام 1852، وتبعتها بعد وقت قصير جدًّا جامعة ملبورن.

كان منهاج الجامعات الاستعمارية في الأصل مزيجًا ثقيلًا مملًّا من الكلاسيكيات والتدريب التقني، لكنه توسع بالتدريج، ومع توسعه أصبح بالإمكان أن تُدرج موضوعات من «علم الاجتماع». ووفرت الصحف الاستعمارية - وكانت متنوعة وجوهرية فكريًّا آنذاك أكثر مما هي الآن - ميدانًا آخر تمت فيه مناقشة «المسألة الاجتماعية»، والعلاقة بين الأعراق، ومكانة المرأة، ومباحث اجتماعية أخرى.

تطورت هذه المناقشات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بفعالية في ملبورن، وكانت آنذاك واحدة من أكبر المدن في العالم للمستوطنين الاستعماريين، مع إنتلجنسيا متنوعة وراديكالية، وجامعة منفتحة. في هذا الوسط، ظهر عمل وليام إدوارد هيرن (W. E. Hearn)، وهو إيرلندي متخصص بالأعمال الكلاسيكية، أصبح أستاذًا في جامعة ملبورن في خمسينيات القرن

التاسع عشر، أنتج سلسلة رائعة من الكتب خلال الأعوام الثلاثين التالية[2]. وتمّ تفسير الحالة غير المنظّمة للعلوم الاجتماعية في ذلك الوقت بأنّ هيرن كان بروفيسور التاريخ والآداب والمنطق والاقتصاد السياسي والقانون؛ ومعظمها في الوقت نفسه. وكتابه **حكم طبقة الأغنياء** (*Plutology*) الذي نُشر في ملبورن في عام 1863، يمكن أن يقال إنه كان أول نص مهمّ في الاقتصاد يُكتب في أستراليا، وكتابه **منزل العائلة الآرية** (*The Aryan Household*)، الذي نُشر في عام 1878، كان أول نص مهمّ في حقل السوسيولوجيا.

منزل العائلة الآرية جزء معترف به من نوع دراسات التقدم الاجتماعي، في نمط مقارن واسع، والتي تناولها في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته كل من تايلور وسبنسر في بريطانيا، ولوتورنو في فرنسا، ووارد في الولايات المتحدة وتونيز في ألمانيا. ويشرح هيرن هذا الهدف بوضوح في المقدمة:

> إنني أقترح وصف نهوض وتقدم المؤسسات الرئيسة التي هي مشتركة في أمم العرق الآري. وسأسعى إلى توضيح التنظيم الاجتماعي الذي عاش في ظلاله أجدادنا من بعد. وسوف أتتبع، بقدر ما أستطيع، أشكال الفكر والشعور التي أثرت بعلاقاتها المتبادلة في سلوكهم. وسوف أشير إلى بذور هذه المؤسسات التي حققت الآن تطورًا عاليًا جدًّا، وسوف أحاول بيان الأحوال التي حقق فيها المجتمع السياسي نهوضه، والخطوات التي حل بواسطتها، في أوروبا الغربية، محل منافسيه الغابرين[3].

ثمة أمور عدة تثير الاهتمام في هذا المقطع. فاللهجة رصينة، وكان المقصود بهذا أن يكون مساهمة تقنية في العلوم، وليس جعله مقبولًا بين الناس. ويقوم هيرن بتماهٍ بسيط مع الأوروبيين (أجدادنا من بُعد)، عاكسًا فكرة المستعمرين الأستراليين كبريطانيين مزروعين. وهناك افتراض مسبق واضح للتقدم («تطور عالٍ جدًّا»). وملاحظ أيضًا افتتاح هيرن لتناقض بين نمطين من

(2) J. A. La Nauze, *Political Economy in Australia: Historical Studies* (Melbourne: Melbourne University Press, 1949).

(3) William Edward Hearn, *The Aryan Household, Its Structure and its Development* (Melbourne: George Robertson, 1878), p. 2.

المجتمع. وهذا مثال مبكر على تقنيات الإثنوغرافيا الإجمالية (ينظر الفصل الأول)، والتي سرعان ما أصبحت مركزية للسوسيولوجيين المتروبوليين في تمثيلهم للزمان والتقدم. وبعد بضع صفحات، يقدم هيرن ملخصًا واضحًا جدًّا لهذه الطريقة في تمثيل التغير:

> في جميع خصائصه الرائدة – السياسية، القانونية، الدينية، الاقتصادية – يقدم المجتمع القديم تباينًا كاملًا مع ذلك الذي نعيش فيه [...] لا حكومة مركزية [...] لا كنيسة وطنية [...] بضعة عقود [...] الرجال عاشوا وفقًا لأعرافهم [...] وكانوا محميين، أو، إن كان ثمة حاجة، منتقمًا منهم، بمساعدة أقربائهم. كان هناك، باختصار، لا فرد ولا دولة. العشيرة، أو بعض من رابطة أُسّست على أنموذج العشيرة وفروعها، تملأ الحياة الاجتماعية كلها لأجدادنا[4].

وتملأ بقيةُ الكتاب هذا التباين. وهي تستعرض سلسلة من المباحث السوسيولوجية: طبيعة العُرف، وضع النساء، التنظيم الاجتماعي للعائلة، أنواع الارتباط، أنواع السلطة، والعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. لكنّ هناك شذوذًا واحدًا. فهيرن، على الرغم من أنه عاش في مستعمرة، وجد أمثلته بدقة في التاريخ المبكر للأمم «الآرية» في أوروبا وأسلافها المفترضين.

قد يكون السبب جزئيًا أن بداية هيرن الرائعة وجدت قلة من الأتباع الأستراليين؛ فلم يُنشئ مدرسة محلية للبحوث السوسيولوجية، وكان نصه، بدلًا من ذلك، مساهمة من المستعمَرات في أدب التبصرات **المتروبولية** حول التقدم الاجتماعي. لم يكن هناك أي تأسيس نظامي للسوسيولوجيا في الجامعات الاستعمارية أكثر مما كان في أكسفورد أو كامبردج. وعندما بدأت جامعة سيدني، في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بتحديث منهجها في الآداب الذي عفّى عليه الزمن، طورت التاريخ الحديث والفلسفة والاقتصاد السياسي، لكنها لم تحاول تطوير السوسيولوجيا[5].

---

(4) Ibid., pp. 4-5.

(5) Clifford Turney, Ursula Bygott & Peter Chippendale, *Australia's First: A History of the University of Sydney Volume I, 1850-1939* (Sydney: University of Sydney and Hale & Iremonger, 1991), pp. 271 ff.

حدث ذلك التطور لاحقًا في جامعات أميركا الشمالية. وقوبل انتشار المناهج الدراسية السوسيولوجية الجامعية، والكتب المنهجية، والمنظمات المهنية، والمخرجات البحثية في الكليات الأميركية بزيادة سريعة من الاهتمام بالسوسيولوجيا عبر شمال الأطلسي، بما في ذلك أول كرسي للسوسيولوجيا في بريطانيا في عام 1907.

كانت هذه الأحداث في ذهن فرانسيس أندرسون (Francis Anderson)، المعيّن لكرسي الفلسفة خلال فترة إعادة تجديد قسم الآداب في جامعة سيدني، عندما ألقى محاضرة في عام 1911، والتي غالبًا ما تؤخذ على أنها نقطة البداية للسوسيولوجيا الأسترالية. ولم يكن كتاب **السوسيولوجيا في أستراليا: نداء من أجل تعليمه** (*Sociology in Australia: A Plea for its Teaching*) الذي صدر في العام التالي ككتيب من إحدى عشرة صفحة، عملًا في السوسيولوجيا، ولم يكن أندرسون بأي معنى سوسيولوجيًّا. لقد كان فيلسوفًا محترفًا يحمل النظرة الكونتية لبنية العلوم. وفي هذا الرأي كانت السوسيولوجيا «العلم الأم» الذي صاغ المبادئ الواسعة لعلوم محددة، كالاقتصاد مثلًا. كانت مهمة السوسيولوجيا «تأكيد القوانين الطبيعية التي تتجلى في النمو الاجتماعي»[6]. وقد انتهز أندرسون التوسع الحديث في تعليم الاقتصاد والتجارة في جامعة سيدني ليجادل بأن العلم الأم يجب أن يُدرّس أيضًا.

كانت نظرة أندرسون إلى السوسيولوجيا في عام 1912 متأخرة قليلًا. فخلال عشر سنوات، كان نظام العلوم الاجتماعية التطورية بأكمله وقوانينه للتقدم متغرق في أزمة دائمة. ولا شيء كبرنامج أندرسون كان يمكن تنفيذه. وتؤشر محاضرته على نهاية حقبة وليس على بداياتها: لم يتم تأسيس النظرية الكونتية هنا إطلاقًا. لكن كانت هناك مزية أخرى للواقع الاستعماري الذي جعل أستراليا مهمة للسوسيولوجيا في القرن التاسع عشر.

كما بينت في الفصل الأول، أصبحت التقارير من العالم المستعمَر مصدرًا

(6) Francis Anderson, *Sociology in Australia: A Plea for its Teaching* (Sydney: Angus & Robertson, 1912), p. 10.

رئيسًا للبيانات للعلوم الاجتماعية التطورية. وفي تصديره لعمله العظيم **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*)، قدم إدوارد تايلور «اعترافا عامًّا بالفضل للمؤلّفين عن الإثنوغرافيا والعلوم التي تشاركها الأصل، وكذلك للمؤرخين والرحالة والمبشرين»[7]. ومثل هؤلاء المراقبين زودوا السوسيولوجيين بتوثيق غنيّ عن البدائيين الذين بُحث عن إثنوغرافيتهم الإجمالية لتُغاير المجتمع المتقدم للمتروبول.

لم يكن الاحتلال البريطاني لأستراليا استثناء. فقد جرى توجيه أول حاكم استعماري ليتصل بالسكان الأصليين ويضعهم تحت حمايته، الأمر الذي حاول القيام به بإخلاص. دفعت تقاريره الإدارة الاستعمارية البريطانية على التأرجح بين المصالحة والقهر، والقلق بشأن العنف المتنامي في الثغور بين المستوطنين والسكان الأصليين. واستمر هذا الوضع حتى استولى المستعمرون البيض على أغنى الأراضي في شرق أستراليا وأقنعوا الوايت هول[8] بمنحهم السيطرة على البقية، في شكل حكومة مسؤولة، أي بعبارة أخرى، شبه استقلال. وتدفقت الروايات عن هذه العملية، مع وصف لمجتمعات السكان الأصليين التي ستتبع لاحقًا، إلى بريطانيا.

ويأتي مثال ملحوظ من أعظم الوثائق العلمية في ذلك العصر. فكتاب **مجلة البحوث** (*Journal of Researches*) لتشارلز داروين (والمعروف بشكل أفضل باسم *Voyage of the Beagle*) يحتوي على فصل عن زيارته سيدني ورحلة فوق الجبال الزرقاء (Blue Mountains)، ثم زيارات قصيرة لبلاد فان دايمن (Van Diemen's Land) (تسمانيا الآن). وخليج الملك جورج (King George's Sound) (أستراليا الغربية الآن). وهنا شاهد رقصة الكوروبيري (corrobery) لسكان الببغاء البيضاء (White Cockatoo). وينتهي وصفه بما يلي:

(7) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2nd ed. (London: Murray, 1873), pp. I, vi.

(8) Whitehall: شارع في لندن وهو مقر معظم الدوائر الحكومية ويطلق مجازًا على الحكومة البريطانية. (المترجم)

> عندما اختلطت القبيلتان في الرقص، ارتعدت الأرض من ثقل خطواتهم، ودوى الهواء بصرخاتهم البرية. وظهر كل واحد منهم بروح عالية، وشكلت المجموعة من الأشخاص شبه العراة، الذين يشاهَدون في ضوء النيران الملتهبة، وجميعهم يتحركون في انسجام بشع، عرضًا تامًا لمهرجان بين أدنى البرابرة[9].

على الرغم من الانتقاص والتحقير، لم يكن داروين معاديًا لمجموعات السكان الأصليين الأستراليين الذين قابلهم. وهو أعجب بصناعاتهم من الشجيرات المتأشبة ومهاراتهم في الصيد، وتعاطف مع ضعفهم أمام الأمراض المستوردة، ولم يلقِ باللوم عليهم على عنف الثغور. لكنه بالتأكيد اعتبر الأستراليين الأصليين شعبًا أكثر بدائية من البريطانيين، وقد توقع انقراضهم، ورأى هذا كنتيجة لا مفر منها عندما يقابل نوع قوي من الرجال من هو أضعف منه: «أينما سار الأوروبيون، يبدو أن الموت يطارد السكان الأصليين»[10].

وردت إلى المتروبول مئات من هذه الروايات عن الحياة البدائية في أستراليا - وبعضها أكثر جوهرية بكثير من رواية داروين - وأصبحت جزءًا من مادة خام بنيت منها العلوم الاجتماعية التطورية. وبإمكاني أن أعطي أمثلة من مؤلفين معروفين جدًا بمن فيهم تايلور نفسه ووليام غراهام سومنر، لكنني سأقتبس من واحد فقط، وهو الليبرالي التقدمي لستر وارد. مستعرضًا أعراق الجنس البشري في كتابه **السوسيولوجيا الديناميكية** (*Dynamic Sociology*)، قال وارد:

> بين الأجناس الوحشية الدنيا الأخرى يمكن الإشارة إلى الفيوجيين (Fuegians)؛ فعلى الرغم من قوامهم الضخم نسبيًا، هم عقليًا أكثر تفوقًا بقليل من الحيوانات؛ فأستراليو الداخل الأبوريجيون هؤلاء، والذين إضافة إلى خصائص قِرَدية أخرى، هم محرومون من العضلات الممتلئة التي تشكل عضلة بطة الساق (gastrocnemius and soleus) [...] وكثير من هذه القبائل

(9) Charles Darwin, *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H.M.S,* «Beagle» Round the World (London: Ward, Lock & Co., 1839), p. 426.

(10) Ibid., p. 411.

> والأعراق يعيش كليًا تقريبًا على طريقة البهائم البرية، وليس لديهم ما يمكن أن يطلق عليه حكومة، أو دين، أو مجتمع[11].

لا أحد من هؤلاء المنظرين زار أستراليا أو قابل شخصًا من السكان الأصليين الأستراليين، ولم يحاول أي منهم التحقق من ادعاءاتهم المذهلة (والزائفة من دون شك في حالتي وارد وسومنر). فبالنسبة إليهم، ليس للسكان الأصليين لأستراليا حقيقة بشرية. كانوا مجرد رموز في بناء خيال علمي عن البدائيين، والذي بدوره أثبت صحة عقيدة التطور الاجتماعي.

دور أستراليا في صنع السوسيولوجيا، كدور بقية العالم المستعمَر، كان كمنجم للبيانات، مصدرًا للأمثلة الإثنوغرافية عن البدائيين. وضمن العالم المستعمَر، كان لأستراليا تميزها لكونها **الأكثر بدائية من الجميع**، وتصور أقصى التدهور أو التخلف.

كان هذا هو بالتأكيد الافتراض وراء الظهور الأكثر شهرة لأستراليا في نصوص السوسيولوجيا «الكلاسيكية». ففي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، حلّت الملاحظات الإثنوغرافية المدروسة محل «المؤرخين والرحالة والمبشرين» كمصدر رئيس للمعلومات عن الشعوب غير الأوروبية في التحول الفكري الذي أنتج الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة. وبعض هذا العمل الرائد تم إنجازه في أستراليا، ومن بين الأكثر تأثيرًا كانت البحوث التي أجراها في تسعينيات القرن التاسع عشر، في الصحراء الوسطى حول أليس سبرينغز (Alice Springs)، كلٌّ من بالدوين سبنسر (Baldwin Spencer) وفرانسيس جيمس غيلن (F. J. Gillen).

بالعودة إلى باريس، فإن تقرير سبنسر وغيلن **القبائل المحلية في أستراليا الوسطى** (*The Native Tribes of Central Australia*)، المصوَّر بعناية، قُرئ بحماسة من دوركهايم وزملائه. وتمت مراجعته بحماسة في **الحولية السوسيولوجية**، وبعد عقد من الزمان أصبح الأساس التجريبي لآخر كتب دوركهايم **الأشكال الأولية للحياة الدينية** الذي نشر في عام 1912.

(11) Lester F. Ward, *Dynamic Sociology; or Applied Social Science as Based upon Statical Sociology and the Less Complex Sciences*, 2nd ed. (New York: Appleton, 1897), p. 418.

في هذا الكتاب، أصبحت أعراف شعب الأرينتي (Arrernte) وأساطيره، كما كانت في نهاية القرن التاسع عشر، الأساس للسوسيولوجيا العامة عن الدين. وقد فهم دوركهايم، مثل معظم السوسيولوجيين الذين كتبوا عن «الأستراليين»، القليل عن التنوع وديناميةِ ثقافات الشعوب الأصلية في أستراليا. كان دوركهايم يعرف أن هناك جماعات مختلفة، لكنه اعتقد أنها كانت «متجانسة تمامًا»، لأن مجتمعاتها جميعها تنتمي إلى شكل مشترك واحد[12]. لقد استُخدم [شعب] الأرينتي لسبب واحد: اعتقد دوركهايم أنه وجد في إثنوغرافيا سبنسر وغيلن وصفًا تفصيليًّا لأكثر الأشكال البدائية للدين، كما اعتقد أنه بدراسة الشكل الأكثر بدائية، يستطيع أن يكشف أكثر الحقائق جوهرية عن الدين. وليس هناك أي غموض حول هذا. فدوركهايم يقول بالضبط:

> نعرض في هذا الكتاب دراسة أكثر الأديان بدائية وبساطة والذي هو معروف فعلًا [...] يمكن أن يقال عن نظام ديني إنه الأكثر بدائية [...] عندما يكون، أو لا موجودًا في مجتمع يكون تنظيمه غير مسبوق بآخر في بساطته، وثانيًا عندما يكون بالإمكان تفسيره من دون استخدام أي من العناصر المستعارة من دين سابق[13].

وناسبت «الطوطمية الأسترالية» اللائحة، لأن سكان أستراليا الأصليين كانوا أكثر المجتمعات الموثّقة بدائية. وهنا، فإن العنصرية الفجّة لوارد أو سومنر تم تجاوزها؛ حتى هذه النقطة. ويتخذ تحامل دوركهايم شكلًا معقدًا جدًّا؛ فتصور سوسيولوجيته، مع ذلك، وجهة نظر إثنية عميقة. وهي تخفي سوء فهم راديكاليًّا لثقافات السكان الأصليين الأستراليين.

كان هذا معروفًا مسبقًا في أيام دوركهايم. وفي مراجعة قاسية لـ **الأشكال الأولية للحياة الدينية** نُشرت في السنة التالية، أشار عالم الأنثروبولوجيا فان غينيب (Arnold van Gennep) (الشهير بعمله عن «**طقوس المرور**») إلى أن

---

(12) Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Allen & Unwin, 1912), p. 95.

(13) Ibid., p. 1.

الكتاب مليء بادعاءات حقيقية مشكوك فيها. لكن الأكثر أهمية أنه كان مبنيًا على خطأ مفاهيمي جسيم؛ خطأ، أستطيع القول، أصاب مشروع السوسيولوجيا التطورية بكامله:

> الفكرة التي اشتقها [دوركهايم] من الوثائق الإثنوغرافية لإنسان بدائي [...] ولمجتمعات «بسيطة»، خاطئة بالكامل. فكلما ازدادت معرفة الشخص بالأستراليين وكلما قل تعريفه لمسرح حضارتهم المادية بتنظيمهم الاجتماعي، اكتشف أن المجتمعات الأسترالية معقدة جدًا، أو بعيدة جدًا من البسيط والبدائي، لكنها متقدمة جدًا على طول مساراتهم للتنمية[14].

تكوين السوسيولوجيا الأكاديمية الأسترالية

في العقود الأربعة التي تلت نداء أندرسون وخيال دوركهايم الكبير، عندما تغيرت السوسيولوجيا المتروبولية بعمق (يُنظر الفصل الأول)، فإن قليلًا قد حدث على الصعيد التنظيمي في أستراليا. وانبثقت أجزاء من سوسيولوجيا دولة الرفاه الجديدة في سياقات غريبة؛ جمعية العمال التعليمية (Workers' Education Association)، أو مناهج دراسية فلسفية في الجامعات، أو التكهنات السياسية من الليبراليين التقدميين، أو مسوح التفاوت التعليمي. لكن لم يكن هناك شيء يجمعها معًا مثل مدرسة شيكاغو، إذا تجاوزنا عن ذكر بارسونز أسترالي.

ترك ألمع عالم اجتماع في أستراليا، فير غوردون تشايلد (Vere Gordon Childe)، البلاد في عام 1921، محبطًا من خيانة حزب العمال للشغيلة، وغادر إلى أوروبا ليخترع ما قبل تاريخ علميًا. وطوال الجيل التالي، جرى تجاهل إبداعه المدهش عمليًا في أستراليا، حيث كان معروفًا أنه شيوعي[15]. وترك باحثون اجتماعيون موهوبون آخرون البلاد أيضًا، مثل إلتون مايو (Elton Mayo) الذي أصبح مؤسسًا للسوسيولوجيا الصناعية في الولايات المتحدة.

---

(14) فان غينيب في عام 1913، الاقتباس عن لوكس: Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Stanford: Stanford University Press, 1985), p. 525.

(15) Peter Gathercole, T. H. Irving & Gregory Melleuish (eds.), *Childe and Australia: Archaeology, Politics and Ideas* (Brisbane: University of Queensland Press, 1995).

عندما ظهرت برامج البحوث أخيرًا ضمن نظرية المعرفة السوسيولوجية الجديدة في أستراليا، كانت نموًّا زائدًا من الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي. وفي أوائل أربعينيات القرن العشرين، بدأ أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة سيدني، أدولفوس بيتر إلكين (A. P. Elkin)، والشهير ببحثه في ثقافات السكان الأصليين، بتوجيه بعض طلابه نحو الدراسات الإثنوغرافية لـ«مجتمعنا الخاص»؛ أي مجتمع المستوطنين البيض. كما أنه اضطلع بدراسة للاندماج الاجتماعي زمن الحرب مبنية على بيانات مسحية. وكانت النتائج البارزة لهذه المبادرة ملحوظة جدًّا، على الرغم من تقديمها بشكل متواضع، إثنوغرافيا بلدة عمال مناجم لألن ووكر[16]، وحتى إثنوغرافيا أفضل للقرابة الريفية والحياة العائلية لجين كريغ[17]، والمعروفة لاحقًا لكل سوسيولوجي في أستراليا باسم جين مارتن (Jean Martin).

في أواخر أربعينيات القرن العشرين، أطلق الأستاذ الجديد لعلم النفس في جامعة ملبورن، أوسكار أويسر (Oscar Oeser)، برنامجًا بحثيًّا عن «السلوك الاجتماعي»، انساق أيضًا إلى منطقة السوسيولوجيا الجديدة. وقد أجرى فريقه البحثي دراسات مفصلة قائمة على الملاحظة والمقابلة في سبعة مصانع، في بلدة ريفية فيكتورية، في ضواحي ملبورن. واشتملت الموضوعات على الوعي الطبقي، والرضى الوظيفي، والعلاقات الصناعية، والحياة العائلية. وهذا الأسلوب من الملاحظة الميدانية للواقعية الاجتماعية سرعان ما تخلى عنه علم النفس الأسترالي، الذي وقع تحت موجة مذهب السلوكية. لكن المجلدات الثلاثة لسلسلة **البنية الاجتماعية والشخصية** (Social Structure and Personality)[18] قدمت مادة تجريبية لأول برامج جامعية في السوسيولوجيا، والتي بوشر بها على الفور تقريبًا بعد نشر هذه الكتب.

---

(16) Alan Walker, *Coaltown: A Social Survey of Cessnock, NSW* (Melbourne: Melbourne University Press, 1945).

(17) Jean I. Craig, «Marriage, the Family and Class,» in: A.P. Elkin (ed.), *Marriage and the Family in Australia* (Sydney: Angus & Robertson, 1957).

(18) O. A. Oeser & S. B. Hammond, *Social Structure and Personality in a City* (London: Routledge and Kegan Paul, 1954); O. A. Oeser & F. E. Emery, *Social Structure and Personality in a Rural Community* (London: Routledge and Kegan Paul, 1954); Paul Lafitte, *Social Structure and Personality in the Factory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).

خلال خمسينيات القرن العشرين، أصبحت فكرة المسوح الاجتماعية للمجتمعات المحلية البيضاء مألوفة. وبدأت شركة بحوث سوق أسترالية، تدعى روي مورغان ريسيرش (Roy Morgan Research)، بمسح على عينات مستخدمةً «استطلاعات غالوب» (Gallup Poll) الخاصة بها في أربعينيات القرن العشرين. ونتائج الاستطلاع، المقدمة من مورغان على أنها مقاييس علمية للرأي، نُشرت في الصحافة، والتفت إليها رجال السياسة بشكل متزايد. وظهرت دراسات استقصائية جامعية ومبنية على الرفاه، واصفة فئات اجتماعية محددة ومشكلاتها. وقد شملت المسنين في فيكتوريا، ودرستهم استقصائيًا مجموعة من جامعة ملبورن[19]؛ والشبّان في سيدني، درستهم مجموعة جامعة سيدني[20]؛ ومشكلات الرفاهية لمنطقة في إحدى ضواحي ملبورن، قامت بها أخوية سانت لورنس[21]. وبدأ الباحثون الأكاديميون أيضًا باعتبار الإحصاء السكاني الوطني مصدرًا للبيانات للتحليل الاجتماعي. وهكذا أجرى جورج زوبرزيكي[22] «مسحًا ديموغرافيًا» للمهاجرين في أستراليا.

صاغ هذا الجيل من الباحثين الاجتماعيين علاقة جديدة مع السوسيولوجيا المتروبولية. ولم تعد أستراليا منجم بيانات، واقتصادًا يصدّر حقائق (أو حقائق متصوّرة). وتم نشر معظم هذه الدراسات في أستراليا وبقيت غير معروفة في المتروبول. ومع ذلك، فإن الجيل الجديد من الباحثين اعتمد التعريف الأميركي الجديد لمادة موضوع السوسيولوجيا، كما تبنّى منهاج الباحثين المتروبوليين.

لم يذكر [كتاب] *Coaltown* لووكر، مثلًا، أي نظرية، ولم تقارن نتائجه بأي بحث آخر. لكن من الواضح أنه صيغ على غرار دراسات الجامعات مثل

---

(19) Bertram Hutchinson, *Old People in a Modern Australian Community: A Social Survey* (Melbourne: Melbourne University Press, 1954).

(20) W. F. Connell, E. P. Francis & E. E. Skilbeck, *Growing Up in an Australian City* (Melbourne: Australian Council for Educational Research, 1957).

(21) David Scott & Robert U'Ren, *Leisure: A Social Enquiry into Leisure Activities and Needs in an Australian Housing Estate* (Melbourne: Cheshire, 1962).

(22) Jerzy Zubrzycki, *Immigrants in Australia: A Demographic Survey Based on the 1954 Census* (Melbourne: Melbourne University Press, 1960).

Middletown لروبرت وهيلين ليند (Robert & Helen Lynd)، وسلسلة *Yankee City* لوارنر (Warner). وكان البحث الذي أجرته مجموعة من الاختصاصيين التربويين في سيدني وعنوانه **النشأة في مدينة أسترالية** (*Growing Up in an Australian City*) مرتبطًا بوضوح بنماذج في السوسيولوجيا الأميركية للشبّان. ولتنفيذ بحث **كبار السن في الجماعة الأسترالية الحديثة** (*Old People in a Modern Australian Community*)، فإن الأكاديميين ورجال الأعمال الداعمين استوردوا فعليًّا من بريطانيا «محققًا باحثًا ذا خبرة في المشكلات الاجتماعية» لإجراء الدراسة[23].

كان هذا الموقف مألوفًا في الحياة الفكرية الأسترالية في ذلك الوقت. وقد شخص آرثر أنجل فيليبس[24] «ثبات الاستسلام الاستعماري في العقل الأسترالي» كمشكلة رئيسة للآداب أيضًا. لهذا كان من السهل للسوسيولوجيا الأسترالية أن تشكل نفسها كمكتب فرعي للسوسيولوجيا المتروبولية، مستوردة مناهج وموضوعات متروبولية من أجل مخاطبة جمهور محلي حول صيغ محلية من المشكلات الاجتماعية.

كان العنوان الأكثر شيوعًا لتقرير سوسيولوجي أسترالي، مدة ثلاثين سنة منذ عام 1950، هو *X in Australia* **(س في أستراليا)**؛ حيث س ظاهرة تم تعريفها مسبقًا في المتروبول، والتي كانت نماذج متروبولية للبحوث متاحة من أجلها. وقد تكون س «الدين»، أو «المكانة والهيبة»، أو «التقسيم الطبقي الاجتماعي»، أو «الطلاق»، أو «الزواج والأسرة»، أو «التحضر»، أو «البغاء»، أو «القيادة السياسية»، أو «النساء»، أو «وسائل الإعلام الجماهيرية»، أو «المهاجرون»، أو «السوسيولوجيا» نفسها (وهذه جميعها عناوين فعلية من تلك الحقبة). وكانت مهمة السوسيولوجي الأسترالي تطبيق تقنية البحث المتروبولي، وأن يوضح علميًّا أن الظاهرة موجودة أيضًا في أستراليا، ويقول تجريبيًّا أي شكل تتخذه هنا. وفي بعض ما كُتب،

---

(23) Hutchinson, p. v.

(24) A. A. Phillips, «Australian Literature,» in: W.V. Aughterson (ed.), *Taking Stock: Aspects of Mid-Century Life in Australia* (Melbourne: Cheshire, 1953), p. 85.

كانت هناك نكهة تبشيرية باهتة، وكأن السوسيولوجيين سيأتون بنور جديد للمحليين غير المتطورين.

هذه الدراسات على غرار الأسلوب المتروبولي لـ «مجتمعنا نحن» كانت قاعدة المعرفة التي أُدخل فيها المبحث الأكاديمي المسمى «سوسيولوجيا» في نظام الجامعات الأسترالية الآخذ في التوسع. وكان العمل سريعًا جدًّا. فالسنوات الست، من عام 1959 إلى عام 1965، شهدت تسمية أول كرسي للسوسيولوجيا، وأول برنامج تعليم للسوسيولوجيا، وأول كتاب منهجي، وأول تأسيس لجمعية مهنية، وأول إصدارات من مجلتها الأكاديمية. كما شهدت هذه الفترة القصيرة حتى أكثر كتب السوسيولوجيا مبيعًا، **البلاد المحظوظة** (*The Lucky Country*) وقد كتبه صحافي[25]. وفي العقد التالي، افتُتحت عشرة أقسام أخرى للسوسيولوجيا في أنحاء البلاد.

لكن مجموعة من الدراسات الاستقصائية الاجتماعية ليست كافية للمطالبة بمساحة في الجامعات كتخصص جديد. هناك حاجة أيضًا إلى وجود أفكار، كما لاحظ ديفيس (Davies) وإنسل (Encel) في الطبعة الأولى من كتابهما الدراسي **المجتمع الأسترالي**[26] (*Australian Society*). وفي ورقة نوقشت بشدة حول «مجال السوسيولوجيا وغرضها»، أصرّ هارولد فولدنغ[27] على أن السوسيولوجيا باتت الآن مشهدًا موطد الأركان من حيث هدفها في المعرفة - أنظمة فعل اجتماعي - ومنطقها النظري. وحيث إنه لم تُنتَج نظرية سوسيولوجية في أستراليا، فإن هذه أيضًا كان يجب استيرادها من المتروبول. وكان حلُّ فولدنغ استيراد وظيفية بارسونية بالجملة (ككتلة). واستورد آخرون الإمبيريقية [النزعة التجريبية]، والفيبريانية[28] (Weberianism)، والسوسيولوجيا التفسيرية، وفي وقت لاحق قليلًا، الماركسية الجديدة.

---

(25) Donald Horne, *The Lucky Country: Australia in the Sixties* (Ringwood: Penguin, 1964).

(26) Alan Davies & Sol Encel (eds.), *Australian Society* (Melbourne: Cheshire, 1965).

(27) Harold Fallding, «The Scope and Purpose of Sociology,» *Australian Journal of Politics and History*, no. 8 (1962).

(28) نسبة إلى ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني. (المترجم)

كانت النتيجة هيكلًا هجينًا للمعرفة في التخصص الجديد، حيث ضم السوسيولوجيون الأستراليون النظرية والمنهجية المتروبوليتين إلى البيانات والجمهور المحليين. ومثال جدير بالملاحظة كان دراسة سول إنسل[29] **المساواة والسلطة**. وتجاوز كتاب إنسل الخلافات المتروبولية (البريطانية والأميركية بشكل رئيس) حول الطبقة والتقارب الطبقي، واعتمد موقفًا معدلًا من الفيبرية، ومن ثم أورد بالتسلسل تجميعات المؤلف المثيرة للإعجاب من البيانات حول النخب الأسترالية. ومثال آخر، عليّ الاعتراف بذلك، هو عمل كونيل وإيرفنغ بعنوان **الهيكل الطبقي في التاريخ الأسترالي**[30]. لقد بدأنا بفصل يناقش نظريات المتروبول عن الطبقة قبل أن نستقر في عرض للمواد التجريبية الأسترالية.

وجنبًا إلى جنب مع النظرية المتروبولية – على الرغم من أن هذا قد لوحظ بصعوبة آنذاك – جاءت النظرة المتروبولية إلى ما كان عليه المجتمع وكيف يجب أن نتحدث عنه. لقد جرى افتراض «المجتمع الأسترالي» ببساطة على أنه **النوع نفسه من المجتمع** (*the same kind of thing*)، الذي تناسبه من دون مشكلات الفئات المفاهيمية نفسها.

لقد رسخت النوعية الصاعدة للبحوث الأسترالية هذا النمط. ومع تحول السوسيولوجيين الأستراليين ليصبحوا أكثر تطورًا في استعمال الأدوات المتروبولية، بدأوا بالنشر في المجلات المتروبولية. وكانت هناك أسباب وجيهة: فضلًا عن الرغبة في إيجاد جمهور أوسع، فإن المكانة المرتبطة بالمنشورات العالمية ساعدت إلى حد بعيد في الترقية في الجامعات الأسترالية. مع ذلك، ففي سبيل النشر في تلك المنتديات، كان على الأستراليين أن يكتبوا بأشكال مألوفة للناشرين المتروبوليين: أن يستخدموا مفاهيم متروبولية، ويخاطبوا أدبيات متروبولية، ويقدموا مداخلات ذات

---

(29) S. Encel, *Equality and Authority: A Study of Class, Status and Power in Australia* (Sydney: Cheshire, 1970).

(30) Raewyn Connell & T. H. Irving, *Class Structure in Australian History* (Melbourne: Longman Cheshire, 1980).

صدقية في المناظرات المتروبولية. وهكذا، فإن السوسيولوجيا الأسترالية تم إنتاجها كبيان مهني عن المجتمع الأسترالي كما يُرى بعيون متروبولية.

بالتالي، فإن بناء السوسيولوجيا الأسترالية كمشهد أكاديمي في عقود الخمسينيات إلى الثمانينيات من القرن العشرين، قد عكس بالكامل العلاقة بين أستراليا والسوسيولوجيا المتروبولية الموجودة قبل ذلك الوقت بمئة سنة. كانت أستراليا تُعامل آنذاك بوصفها موقعًا للاختلاف - اختلاف كبير في الواقع - عن المجتمع المتقدم للمتروبول. والآن، تعامَل أستراليا بوصفها موقعًا للتشابه.

انطوى هذا، بطبيعة الحال، على تحول الاهتمامات التجريبية من مجتمع السكان الأصليين إلى مجتمع المستوطنين. لكن المجتمع الأسترالي لم تتناوله نظريات التخصص الجديد بوصفه مجتمع مستوطنين، بل اعتُبر ببساطة جزءًا من الحداثة. وثقافات السكان الأصليين باتت تُعتبر الآن على أنها من شأن الأنثروبولوجيا التي كانت في الجامعات الأسترالية أقدم التخصصات وأعلاها مكانة. وهذه كانت حدودًا لم يتحداها السوسيولوجيون بعد. **والعلاقة** بين مجتمع السكان الأصليين ومجتمع المستوطنين/ الحديث، والتي كانت مهمّة جدًا للسوسيولوجيا التطورية، اختفت ببساطة كمبحث فكري.

كان **السكان** الأصليون بالتأكيد محل اهتمام السوسيولوجيين، ولكن بطريقة جديدة؛ بوصفهم مواضيع للعمليات الاجتماعية المميزة للحداثة. ومن الممكن النظر إليهم بوصفهم فئة محرومة في نظام تراصف طبقي اجتماعي[31]. والأكثر شيوعًا، أنهم صُنفوا تحت العنوان الأميركي الشمالي «أقلية إثنية». هكذا عوملوا، مثلًا، في مسح بالدوك ولالي بعنوان[32] **السوسيولوجيا في أستراليا ونيوزيلندا**. وفي هذا الكتاب، ظهر السكان الأصليون في فصل عن «دراسات

---

(31) M. Ancich et al. «A Descriptive Bibliography of Published Research and Writing on Social Stratification in Australia, 1946-1967,» *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, vol. 5, no. 1 (1969), pp. 48-76; vol. 5, no. 2 (1969).

(32) Cora V. Baldock & Jim Lally, *Sociology in Australia and New Zealand: Theory and Methods*, Contributions in Sociology no. 16 (Westport, CN: Greenwood Press, 1974).

عن الأقليات الإثنية» والذي ركز بصورة رئيسة على الهجرة غير البريطانية بعد الحرب. وكانت النتيجة الساخرة للبنية الجديدة للمعرفة السوسيولوجية أن الجماعات الأصلية قد نُظِر إليها على أنها النوع نفسه من الجماعات كأنّهم المستوطنين حداثة.

ومع أنّ السوسيولوجيا المحلية معتمدة بالكامل على المفاهيم والمناهج المتروبولية، بدأ الناس بالتساؤل حول أحجية الهوية. ما هو الأسترالي في هذا على وجه الدقة؟ ولربما كان للسوسيولوجيا الأسترالية تركيزًا تجريبيًّا مميزًا؛ كمسألة الهجرة على سبيل المثال. في الحقيقة، إن جين مارتن وجورج زوبرزيكي وغيرهما من السوسيولوجيين كانوا بارزين في بناء خطاب التعددية الثقافية التي أطّرت السياسة الأسترالية حول الانتماء الإثني والهجرة حتى انتعاش العنصرية في تسعينيات القرن العشرين.

وبالتناوب، فإن للسوسيولوجيا الأسترالية مفارقات مميزة، لأن توثيق السوسيولوجيين للتراصف الطبقي والنخب والإقصاء، سار بعكس مذهب المساواة الأسترالي. وأصبح هدم «الأساطير» حول أستراليا مجازًا مفضلًا في الكتابات السوسيولوجية الأسترالية في ستينيات القرن العشرين[33]. لكن كان من الصعب رؤية تشكيل ثقافي مميز في كتب السوسيولوجيا المنشورة في أستراليا، أو في الأوراق المنشورة في مجلة **السوسيولوجيا في أستراليا ونيوزيلندا**. وهكذا، فإن تعريفًا لهوية السوسيولوجيا الأسترالية أثبت أنه بعيد المنال حتى في الفترة التي كان فيها التخصص آخذًا في النمو بقوة.

إمكانات جديدة

كانت العلاقة بين المستعمرة والمتروبول تكوينية بالنسبة إلى السوسيولوجيا الأسترالية، على الرغم من أن شروط تلك العلاقة قد تغيرت. فهل يمكن أن تتغير الشروط ثانية؟

(33) مثلًا: Ronald Taft, «The Myth and Migrants,» in: P. Coleman (ed.), *Australian Civilization* (Melbourne: Cheshire, 1962).

يستمر أغلب السوسيولوجيا الأسترالية على الدرب الذي تم رسمه. وتبقى النظرية المتروبولية مسيطرة. وحلت الماركسية البنيوية محل البارسونية والفيبرية، وهذه بدورها أُزيحت بموجة قوية من ما بعد البنيوية. وفي القرن الحادي والعشرين، فإن أتباع فوكو وبورديو مرحوا حيث رعى بأمان يومًا أتباع المذهب الوظيفي.

بالتأكيد، إن النظريات تنتشر بمزيد من التطور والمهارة، وبات من الممكن قيام السوسيولوجيين الأستراليين بعمل يشق الطريق على الصعيد الدولي. ويتبادر إلى الذهن عمل جون بريثويت[34] في علم الإجرام عن إعادة الدمج، وكذلك **العقلانية الاقتصادية في كانبيرا** لمايكل بوسي[35]. وجامعًا ما بين البيانات المسحية عن موظفي الخدمة المدنية الاتحاديين، وتحليل التغير السياسي والمؤسسي، ورؤية اشتراكية متأثرًا فيها بهبرماس، فإن بوسي أنشأ سوسيولوجيا رائدة للنيوليبرالية والتي كانت لها مضامين واسعة جدًا.

كذلك قام الأستراليون بعمل في النظرية السوسيولوجية، ليس بوصفهم مستهلكين في الأطراف لناتج المتروبول، بل بوصفهم مشاركين في المناظرات المتروبولية. ومن الأمثلة البارزة تركيب كلير برتون[36] للنسوية والنظرية الاشتراكية؛ وعمل جاك بارباليت[37] عن السوسيولوجيا الكلية للعواطف؛ ودراسة بولين جونسون[38] للفكرة المتغيرة للمجال العام في فكر يورغن هبرماس. وهذا العمل نشر غالبًا في المتروبول، وسواء أنه استعمل أي بحث أو تجربة اقتصادية أسترالية أم لا، فإن التركيز انصب على الأدبيات المتروبولية.

---

(34) John Braithwaite, *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

(35) Michael Pusey, *Economic Rationalism in Canberra: A Nation-Building State Changes its Mind* (London: Cambridge University Press, 1991).

(36) Clare Burton, *Subordination: Feminism and Social Theory* (Sydney: George Allen & Unwin, 1985).

(37) J. M. Barbalet, *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

(38) Pauline Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* (London: Routledge, 2006).

وفي النتيجة، فقد اتبع هؤلاء المؤلفون استراتيجية و. إ. هيرن نفسها بالعمل لنظرية شمالية في شروط جديدة والتخلي عن مشكلة الهوية.

لكن في بيئة ثقافية وسياسية متغيرة، فإن استراتيجية مضادة ممكنة أيضًا: التركيز على خصوصية أستراليا بصفتها نتاج نزعة المستوطنين الاستعمارية. وقد أعيد إحياء الاهتمام بالعلاقة بين السكان الأصليين ومجتمع المستوطنين من مؤرخي نزاع الثغور، وبإعادة تفكير الأنثروبولوجيين بارتباطاتهم بالاستعمار، وفوق ذلك كله بحركة حقوق السكان الأصليين بالأرض (يُنظر الفصل التاسع). واستطاعت عالمة سوسيولوجيا مثل فيفيان جونسون[39] أن تصبح مهتمة بحركة فن السكان الأصليين، ناظرة ليس إلى كتلة العمل الفني وحسب، بل أيضًا إلى الطرائق التي تم بواسطتها تخصيصه من الثقافة المهيمنة؛ بما في ذلك الاستغلال التجاري الواسع الانتشار، وانتهاك حقوق الملكية الفكرية. وفي عملها[40] قلبت جونسون العلاقات الفكرية، مستعملة بعض مفاهيم السكان الأصليين لتحليل الأكثر متروبولية من العلاقات الاجتماعية: موجة جديدة من فرقة موسيقى الروك.

كما أنه أصبح بالإمكان الآن التفكير، من منطلق أسترالي، بالبِنى والارتباطات العالمية. وقد قامت بذلك تشيلا بولبيك في [كتابها] **حركة نساء عالم واحد**[41] الذي وضعته قبل أن تصبح العولمة موضوعًا سوسيولوجيًا شعبيًا. وقد تناول هذا الكتاب المشكلات التي أظهرها **عقد الأمم المتحدة للمرأة** (1975-1985)، باحثًا في ما إذا كان بالإمكان قيام حركة نسوية عالمية متحدة، مع اعتبار الأوضاع المختلفة للنساء في الأقطار المختلفة، والمقاومة ضد الهيمنة النسوية الغربية البيضاء. وفي التتمة **إعادة توجيه النسويات الغربية**[42]، نظرت بولبيك بعمق أكبر في مشكلات العالمية والاختلاف الثقافي،

(39) Vivien Johnson, *Copyrites: Aboriginal Art in the Age of Reproductive Technologies* (Sydney: National Indigenous Arts Advocacy Association and Macquarie University, 1996).

(40) Vivien Johnson, *Radio Birdman* (Melbourne: Sheldon Booth, 1990).

(41) Chilla Bulbeck, *One World Women's Movement* (London: Pluto Press, 1988).

(42) Chilla Bulbeck, *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

وقدمت نسبوية معقدة كأساس للتعاون السياسي بين حركات النساء. وقلة هم من سلكوا على هذا المسار مثلما فعلت بولبيك. مع ذلك، ففي تسعينيات القرن العشرين أصبح أكثر شيوعًا للسوسيولوجيين الأستراليين أن يضعوا تحليلاتهم في سياق عالمي أوسع، أو ضمن فهم أوسع للاستعمار[43].

لا شيء من هذا يعرّف مدرسة سوسيولوجيا أسترالية مميزة. وما تعنيه هو أن السوسيولوجيين الأستراليين قد تعرفوا إلى طيف أوسع من **الإمكانات** المتأصلة في وضع جيوسياسي لبلد غني في الأطراف وفي تاريخ نزعة المستوطنين الاستعمارية. وبالتعرف إلى هذه الإمكانات، فإن السوسيولوجيا الأسترالية قد تساهم في أهداف أكثر أهمية بكثير من إنشاء روح شعب محلية. أول مرّة، وكما يبين عمل بولبيك بوضوح، أصبح من الممكن التحرك ما وراء الارتباط التقليدي بالمتروبول لمد الجسور مع المشاريع الفكرية لمناطق أخرى من الأطراف.

(43) مثل: عن الهجرة والثقافة، Gillian Bottomley, *From Another Place: Migration and the Politics of Culture* (Melbourne: Cambridge University Press, 1992).

وعن الأسرة، Michael Gilding, *Australian Families: A Comparative Perspective* (Melbourne: Longman, 1997).

وعن الجندر، Raewyn Connell, «The Big Picture: Masculinities in Recent World History,» *Theory and Society*, vol. 22 (1993).



القسم الثالث

النظرية الجنوبية



الفصل الخامس

المعرفة لدى السكان الأصليين والنهضة الأفريقية

ينبغي لنا بصفتنا علماء اجتماع مغادرة الحرم الجامعي والتحدث إلى الناس وجهًا لوجه، وربما هذا أكثر إلحاحًا بالنسبة إلى علماء الاجتماع الأفارقة، لأنهم سيجدون مستمعين في أقطارهم نفسها إذا استطاعوا التكيف مع لغتهم. ومن ناحية أخرى، فإنه من خلال الاتصال بالمعرفة المحلية فحسب يستطيعون اكتساب الرؤى الثاقبة التي هي اليوم ذات أهمية رئيسة لقضايا السياسات التنموية.

محمدو دياوارا (2000)

من شعر اليوروبا[1] الشفهي إلى النظرية السوسيولوجية

في عام 1986، نشرت المجلة الجديدة *International Sociology* (**إنترناشيونال سوسيولوجي**)، بحثًا للسوسيولوجي النيجيري أكنسولا أكيووو (Akinsola Akiwowo) عنوانه «مساهمات في سوسيولوجيا المعرفة من شعر شفهي أفريقي». وكانت هذه واحدة من أكثر المساهمات لفتًا للنظر في مناقشة حول سوسيولوجيا العالم رعتها **إنترناشيونال سوسيولوجي** ومنظمتها الأم الجمعية

(1) اليوروبا (Yoruba): مجموعة عرقية تعيش في غرب أفريقيا، وتنتشر في دول عدة هناك وخصوصًا في نيجيريا، لها لغتها وآدابها، وفنونها الخاصة. (المترجم)

السوسيولوجية الدولية. وقد أحدث مفهوم «سوسيولوجيا السكان الأصليين» هزة، ويبدو أن مساهمة أكيووو خير مثال.

كان أكيووو شخصية معروفة جدًا، وكان يرأس اللجنة التنفيذية للجمعية السوسيولوجية الدولية، وقد كتب قبل بضع سنوات دراسة استقصائية مفصلة عن «السوسيولوجيا في أفريقيا اليوم» ناقش فيها الأوضاع الوطنية المختلفة، والصعوبات بالنسبة إلى السوسيولوجيين الأفارقة في تواصل بعضهم مع بعض، وأعرب عن الأمل مع ذلك بأنهم يستطيعون «إعادة توجيه التخصص إلى الواقع الأفريقي من خلال نظام متكامل من المخططات المفاهيمية، والنظريات، والتقنيات المنهجية التي توضع بحسب العلاقة مع كل من طرائق التفكير والممارسات الاجتماعية الأفريقية والأوروبية»[2]. وحاول بحث «مساهمات في سوسيولوجيا المعرفة» في عام 1986، تنفيذ هذا الاقتراح، ومثّل ابتعادًا جذريًا من بنية المعرفة المعتادة في أقطار ما بعد الاستعمار. وبدلًا من استيراد مفاهيم من أوروبا وشمال أفريقيا وتطبيقها على البيانات المحلية، طرح أكيووو اقتراح العثور على مفاهيم في نيجيريا وتصديرها إلى باقي العالم. وعلى وجه التحديد، اقترح العثور عليها في مصدر لم تستخدمه النظرية الاجتماعية المتروبولية البتة؛ أي الشعر الشفهي الطقوسي للمجتمعات المحلية.

«المساهمات» نص قصير لا هوادة فيه. يتألف معظم صفحاته الخمس عشرة من ترجمة سطرًا فسطرًا لقصيدة طقوسية بلغة اليوروبا من ولاية أويو (Oyo) في غرب نيجيريا، مع تعليق مستمر عن معانيها وقائمة مفردات بمصطلحاتها. القصيدة (تحديدًا، مجموعة قصائد وأغنية) التي تُتلى عند تأسيس مستوطنة جديدة، تحكي حكاية خَلْق، وتصف كيف أن كائنات مختلفة تجتمع معًا في مجتمعات محلية. وتؤكد تعليقات أكيووو فكرة «الأسووادا» (asuwada)، والمعرّفة على أنها «التجميع/ التلازن الهادف لكائنات الأيوا (Iwa)» المتنوعة، كمبدأ للخلق والمفتاح إلى العالم كما نجده الآن. وتنسب القصيدة

(2) Akinsola A. Akiwowo, «Sociology in Africa Today,» *Current Sociology*, vol. 28, no. 2 (1980), p. 67.

باختصار انتهاك الخير العام إلى كائن أسطوري يسرق بعض البذور من الأم المقدسة؛ وتؤكد أهمية الانسجام الاجتماعي.

يلخص أكيووُو في الأقسام الختامية القصيرة المبادئ الأنطولوجية[3] التي وجدها في النص، وتسعة اقتراحات سوسيولوجية استقاها منها. ومن الأمثلة على الأخيرة[4]:

1. وحدة الحياة الاجتماعية هي حياة الفرد، أو كينونته، أو وجوده، أو سماته...
3. الفرد المادي [الجسماني] أساسًا، لا يمكن أن يستمر بالوجود من دون جماعة [مجتمع محلي].
4. حيث إن الحياة الاجتماعية لمجموعة من الكائنات الفردية تستمرّ بروح التضامن، فأي شكل من التجافي الذاتي بغرض السعي نحو هدف أناني محض، هو خطأ أو خطيئة أخلاقية...
6. الكائن الاجتماعي الحقيقي هو ذلك الذي يعمل يوميًا، ويضحي طواعية، وبطرائق مختلفة، بحريته العزيزة وممتلكاته المادية للتحسين الذاتي، كما للمصلحة العامّة، إذ من دون أحدها لا يمكن إنجاز الآخر...

بصفتي قارئة من خلفية ثقافية مختلفة، فإنني لم أجد ذلك سهلًا. لغة أسطورة الخلق هذه وشخصياتها، وما تعبّر عنه من نظرة إلى العالم، غير مألوفة بالكامل. حسن وجيّد؛ هذا ما يفترض أن تكون عليه سوسيولوجيا السكان الأصليين، فأكيووُو يوفر مساعدة ضئيلة وذلك من طريق وضع خلفية للنص. لقد تعلمت من مؤلفين آخرين[5] أن هذا الشعر مرتبط بتقاليد تخبوية اجتماعية من الكهانة وتقديم النصح، ولهذا فهو ليس شعرًا شعبيًا بالتحديد، وكما فهمته، فإن أكيووُو يحاول استخراج مبادئ سوسيولوجية من الحكمة والملاحظات

---

(3) الأنطولوجيا (Ontology): علم الكائنات، أو علم طبيعة الوجود. (المترجم)

(4) Akiwowo, p. 353.

(5) وخصوصًا بين: M. W. Payne, «Akiwowo, Orature and Divination: Approaches to the Construction of an Emic Sociological Paradigm of Society,» *Sociological Analysis*, vol. 53, no. 2 (1992).

المتراكمة للمجتمع من كبار جماعة اليوروبا ومفكريها، على النحو الذي أوجزت به في أساطير تراث أدبي شفهي.

لم تزَ المقاربة النور في عام 1986، وكان أكيووو يطورها طوال ثمانينيات القرن العشرين في جامعة أيف (Ife)، بالتعاون مع مجموعة من العلماء هناك أصغر سنّاً. وكان هذا بدوره جزءاً من حركة أوسع في أفريقيا وأبعد منها، لإعادة تقويم المصادر الشفهية للتاريخ والتحليل الاجتماعي[6].

في عام 1988، نشرت **إنترانشيونال سوسيولوجي** بحث متابعة لأحد هؤلاء الزملاء السابقين، موزس ماكيندي (Moses Makinde)، سمّاها «مبدأ أسوادا: تحليل لمساهمة أكيووو في سوسيولوجيا المعرفة من منظور أفريقي». وماكيندي يؤيد العزم على اشتقاق أفكار سوسيولوجية من «الثقافة والفلسفة الأفريقيتين»؛ وإضافة «الفلسفة» مهمّة، كما سأبين لاحقًا.

يحاول ماكيندي تنظيم الفكر السوسيولوجي في «المساهمات»، وهو يلخص قائمة مقترحات أكيووو في ثلاث «بديهيات» تتعلق بمبادئ الأسووادا والتي تنبع منها الأخريات:

1. وحدة الحياة الاجتماعية هي حياة الفرد، وكينونته ووجوده وسماته.

2. على الرغم من أن كل كائن بشري هو فيض [انبثاق] فريد ميتافيزيقيًّا – إمي (emi) – من كائن إلهي، فإن حياة كل فرد، بوصفه نفسًا جسدية، تحتاج إلى رفقة النفوس الجسدية الأخرى لتشعر وتكون كلاًّ وكاملة.

3. الفرد الجسدي [المادي]، أساسًا، لا يستطيع الاستمرار في الوجود من دون مجتمع.

ويتقدم جوهر ورقة ماكيندي من هذه الافتراضات إلى قضايا أكثر جوهرية،

(6) Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Luise White, Stephan F. Miescher & David William Cohen (eds.), *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History* (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

وخصوصًا أفكار أكيوووو عن الأشكال المختلفة للروابط الاجتماعية. والتميز الرئيس هو بين أجوبي (ajobi)، الرابط بين أقرباء الدم، وأجوغبي (ajogbe)، الرابط بين الناس الذين يعيشون معًا أو بجانب بعضهم بعضًا. فأجوبي، القرابة أو النسب، تُرى على أنها الوحدة الأساسية لمجتمع أفريقي، ومعًا مع أواصر الأجوغبي، تعمل لخلق انسجام اجتماعي.

لكن الانهيار قد يحدث. ويقتبس ماكيندي وصف أكيوووو للهزال الشديد لأواصر قربى أجوبي تحت حلول الأوروبيين في غرب أفريقيا، وتصاعد الفردية، والأشكال الجديدة من النقود، والثروة غير المتكافئة، والتناحر بين الأشقاء بدل التضامن. لذلك، فإن روابط الإقامة المشتركة لأجوغبي هي التي بقيت. لكن ماكيندي يحاجج بأن هذه أيضًا قد تفشل، وفي تلك الحالة يكون المبدأ العام للأسوودا قد انهار. ويوحي ماكيندي بأن هذه الأزمة في الاجتماعي أصبحت عامة، ولا سيما في أقطار العالم الثالث.

هنا يقدم ماكيندي مفهوم أكيوووو للإيفوغبونتاييزي (ifogbontaayese) أي («استعمال الحكمة لإعادة صنع العالم»). والتطور التكنولوجي وحده ليس بكافٍ، بالفعل، إنه مصدر للصعوبة. ويقترح ماكيندي أن الأزمة يمكن مكافحتها بتكاتف المفكرين من مختلف التخصصات، خصوصًا العلوم الاجتماعية، بغرض جعل مجتمعات العالم أمكنة أفضل للعيش فيها؛ وهكذا فإنهم أنفسهم يتبعون مبدأ الأسوودا.

بعد سنتين، نشرت **إنترناشيونال سوسيولوجي** بحثًا ثالثًا لباحثين من جامعة آيف (جامعة أوبافيمي أوولووو (Obafemi Awolowo) الآن)، وكان عنوانه «نحو تقاليد سوسيولوجية أفريقية: ردّ على أكيوووو وماكيندي»، وكانت لهجته مختلفة جدًا. لم يرفض أولاتوندي بايو لاوويي (Olatunde Bayo Lawuyi)، وهو عالم أنثروبولوجيا، وأولوفيمي تايوو (Olufemi Taiwo) وهو فيلسوف، فكرة «عمل سوسيولوجيا بتعابير أفريقية»، لكنهما جادلا بأن أكيوووو وماكيندي أخفقا في ذلك.

وبلغة مهذبة، لكن حازمة، بيّن لاوويي وتايوو أن قراءات أكيوووو وماكيندي لتقاليد الشعر الشفهي أنتجت مفاهيم بمعان متبدلة، واستعمال

أسووادا نفسها يشوّش ثلاثة أفكار متميزة (مبدأ الخلق، وطبيعة الأشياء التي تميل إلى التكتل معًا، وتجمّع البشر معًا لغاية مشتركة). ومفهوم [الكائنات] أيوا هو مشوش بدرجة متساوية، وفكرة أجوبي (القرابة) استعملها أكيووو في معنيين غير متوائمين؛ إذ يُنظر إلى أجوبي (القرابة) وأجوغبي (العيش المشترك) أحيانًا كشكلين من الحياة الاجتماعية اللذين يمكن أن يوجدا معًا، وأحيانًا كنتيجة يتبع فيها الأخير انهيار السابق.

أكثر من ذلك، كما يبين لاوويي وتايوو، فإن أكيووو وماكيندي ينتجان فهمًا مختلفًا على الرغم من أنهما يعملان انطلاقًا من المادة الشعرية الشفهية نفسها. وماكيندي يُحول معنى أجوغبي نحو مفهوم المجتمع ككل، وهكذا يجعل من أجوبي وحدة داخلها. ومن وجهة نظر أكيووو، فإن الاثنين شكلان متناظران للعلاقة الاجتماعية.

النقد المنطقي مدمر، وهناك المزيد. فلاوويي وتايوو يجادلان بأن أكيووو لم ينجح في القيام بسوسيولوجيا في اليوروبا. وبدلًا من ذلك ارتقى الجهد إلى حد بعيد إلى بحث عما يعادل في لغة اليوروبا المصطلحات السوسيولوجية باللغة الإنكليزية. والمشروع لم يولّد فعليًا سوسيولوجيا سكان أصليين: «نحن لا نناقش الادعاء بأن اكتشافات أكيووو تبين أن الأساس اليومي للسوسيولوجيا هو هناك في اليوروبا. ولكن ما ننكره هو أن أيًا من محاورينا قد أعطانا نظرية سوسيولوجية في اليوروبا»[7].

يثير لاوويي وتايوو مشكلة مهمة أخرى حول مشروع أكيووو وماكيندي. ففكرة إيفوغبونتاييزي (استخدام الحكمة لإعادة صنع العالم) ظهرت من قبل في كتابات أكيووو المنشورة في نيجيريا وتتحدث عن نيّاته السياسية. لقد كان أكيووو يشعر بالقلق حيال التأثير الساحق للنزعة الفردية في المجتمعات الأفريقية، ويجادل بأن على الأفارقة العودة إلى ثقافات الشعوب الأصلية لاكتشاف معايير لمعرفةٍ ذات علاقة. ويجادل لاوويي وتايوو بأن هذا يُنتج

(7) O. B. Lawuyi & Olufemi Taiwo, «Towards an African Sociological Tradition: A Rejoinder to Akiwowo and Makinde,» *International Sociology*, vol. 5, no. 1 (1990), p. 67.

بالضرورة فكرة معرفة مرتبطة بالثقافة. وعلاوة على ذلك، يلمّحان إلى أن المناقشة تبسّط كثيرًا الواقع الأفريقي وتغفل عن القوى الاجتماعية التي تشكل المعرفة نفسها، حيث إن تقييم المعرفة «يعكس بثبات كلًا من توزيع السلطة ومبادئ الضبط الاجتماعي»[8].

كتب أكيووو ردّين على هذه الانتقادات، نُشرا في عامي 1991 و1999. الأول، «ردود على ماكيندي/ لاووبي وتايوو»، كان قصيرًا، يرفض الانتقاد بازدراء. وقد اتهم لاووبي وتايوو بأنهما أخفقا في قراءة نص أكيووو بصورة صحيحة، وعجزا بالتالي عن فهم عالم خطاب اليوروبا، وخصوصًا الفلسفة التي وراء هذه القصائد، وعجزا عن تمييز أن للجُمل في اليوروبا فروقًا دقيقة متعددة. ونفى أكيووو على وجه التحديد وجود مشكلة لمعرفة مرتبطة بالثقافة في استخدامه للمواد الأسطورية، مستشهدًا بادعاءات جوزف كامبل حول عالمية الأسطورة.

الرد الثاني، «سوسيولوجيات السكان الأصليين: توسيع لنطاق المجادلة»، جاء بعد أن انتقل أكيووو إلى الولايات المتحدة. وكان [الرد] أطول وأكثر اتزانًا، على الرغم من أنه كان لا يزال يشعر بشكل واضح بالانزعاج من الانتقادات، وقد دافع عن الطابع المميز لفكر السكان الأصليين، على سبيل المثال، عن طبيب نفساني من اليوروبا استخدم أسطورة محلية لفهم المشكلات العقلية.

يعود أكيووو في هذا البحث من جديد، وإلى حد ما يراجع، نظامه المفاهيمي. وهو يبدأ بمشكلة انهيار مبدأ الأسووادا التي أثارها ماكيندي. يرى أكيووو الآن أن هذا يورط الروح البشرية، وأن العامل الروحي في العلاقات الاجتماعية يجب الاعتراف به، وأن الفروق الفردية في الروحانية تؤثر في عمل مبدأ الأسووادا، وبعدها يقدم أكيووو قائمة قاموسية بمصطلحات من اليوروبا ذات الصلة بفهم مبدأ الأسووادا، مفسرًا بعضها، معيدًا رواية قصة أسطورية أخرى توضح التقاء الكائنات في انسجام؛ في هذه الحالة، أجزاء الجسد.

---

(8) Ibid., p. 72.

اختيار أكيووو لمجموعة معينة من الشعر الشفهي بوصفه مصدرًا لمفاهيم السكان الأصليين لم يكن قضية في هذه المجادلة، على الرغم من أنه ربما يجب أن يكون كذلك. وتحديد المصادر هذا يعني أن مفاهيمه السوسيولوجية مستمدة من آفاق مجموعة ضيقة من المجتمع النيجيري، متمايزة نسبيًّا وتقليدية بقوة.

بأخذ مجموعة من مادة ثقافية بلغة اليوروبا للعمل انطلاقًا منها، كيف نصل فعلًا إلى مفاهيم سوسيولوجية؟ المنهج لم يكن واضحًا قط عند أكيووو أو ماكيندي. وما هو واضح من المجادلة ككل أنه ليس هناك طريقة لا لبس فيها للقيام بالمهمة. يُنتج أكيووو مجموعة واحدة من المفاهيم، ثم مجموعة معدَّلة؛ وينتج ماكيندي تفسيرًا مختلفًا إلى حد ما من المسائل، ومن وجهة نظر أكيووو، فإن لاوويي وتايوو أساءا فهم العملية برمّتها.

هذه مشكلة مألوفة في أوضاع ثقافية أخرى، وكأسترالية فإنني على دراية بالخلافات المحلية حول الهوية الأسترالية ومعنى الأساطير والرموز الأسترالية. لكن ما هو على المحك هنا ليس التفسير الإثنوغرافي لثقافة ما وحسب، إذ تتعلق المسألة بإرساء مفاهيم يراد بها أن تتجاوز ثقافة اليوروبا، وكما وضعها بحث أكيووو في عام 1986، «أن تساهم في كتلة عامة من المبادئ التفسيرية للسوسيولوجيا في جميع أنحاء العالم. إذا كان أربعة اختصاصيين من اليوروبا لا يتفقون على كيفية الحصول على معنى سوسيولوجي من هذه النصوص فكيف لي أنا السوسيولوجية في جزء آخر من العالم، أن أدركها؟

وتفاقمت المشكلة عندما أنتج أكيووو، مدافعًا عن نظامه في عام 1999، المزيد من المواد الأسطورية من مصادر شفهية أخرى. دعنا نفترض أنني أحاول استخدام مبدأ الأسووادا ومفهومَي أجوبي وأجوغبي في بحوثي السوسيولوجية في أستراليا. ليس لي من سبيل للوصول إلى الخلفية العامة للغة اليوروبا وثقافتها، ولا إلى طقوس الكهانة لـ «الأيفا» على وجه الخصوص، ناهيك بالنصوص الإضافية التي يعرفها أكيووو. الاحتمالات ليس أنني سأضل في تفسيري للمصطلحات وحسب، كما يعتقد أكيووو أن محاوريه المحليين قد فعلوا، لكنني سأضل بشكل سيّئ جدًّا، ولن أستخدم كثيرًا سوسيولوجيا سكان

أصليين من نيجيريا حين بناء نظامي التوحيدي، ما يجعل له القليل من المعنى للسوسيولوجيين الآخرين في أستراليا أو نيجيريا.

ليس هناك سوسيولوجيون من أقطار أخرى، على حد علمي، قد استعملوا فعليًّا مفاهيم أكيووو في بحث حقيقي. ففي عام 1992، نشر السوسيولوجي الأميركي مارك بين (Mark Payne) ورقة مشيدًا بأفكار أكيووو ومدافعًا عن تقاليد الأدب الشفهي وممارسات الكهانة بوصفها مصادر مفيدة للرؤية السوسيولوجية، لكنه لم يستخدم أي سوسيولوجيا في التعامل مع هذه المفاهيم. وحول هذه النقطة، يبقى الوضع تمامًا كما وصفه لاووبي وتايوو: تم عرض **إمكان** سوسيولوجيا مستندة إلى اليوروبا، لكنها لم تُجرب بشكل **جوهري**.

إذا استطعنا الحكم انطلاقًا من هذا المثال، يبدو أن هناك مشكلة في وضع سوسيولوجيا السكان الأصليين في الاستخدام في سياقات ثقافية أخرى، وربما حتى في ما دعاه أكيووو «الثقافة الأم» لسوسيولوجيا السكان الأصليين. ويبدو أن الآمال كانت كبيرة قبل عشرين عامًا بأن سوسيولوجيات السكان الأصليين ستتحدى النظام المفاهيمي لسوسيولوجيا المتروبول، غير أنها لم تؤدِّ إلى نتيجة.

لا يزال في الإمكان قول المزيد. قد يكون مشروع أكيووو الجريء قد أنتج بعض الثمرات بشكل مفاهيم مفيدة في الخطاب العالمي. ولكنه يقول شيئًا مهمًا عن أفريقيا، والمعبر عنه في اختياره لمصطلحات اليوروبا على الرغم من احتمال أنها لا تعتمد عليها. تعني كتاباته ضمنًا **تشخيصًا اجتماعيًّا** للمشكلات الحرجة لنيجيريا المعاصرة، واستطرادًا لباقي الأقطار في المنطقة. ومثل هذا التشخيص لا يعتمد على تعابير سوسيولوجيا سكان أصليين على الرغم من أنه بالتأكيد يستخلص رؤية منها. أي قارئ عالمي يمكن أن يتعلم شيئًا منها.

على وجه التحديد، يوحي استخدام أكيووو للزوج أجوبي/أجوغبي بقراءة لعملية التحول من مجتمع قائم على القرابة، بتأثير الاستعمار واقتصاد ما بعد الاستعمار. وتأكيده مبدأ الأسووادا نفسه يشير إلى قلقه بشأن التكامل الاجتماعي الجوهري، والتهديدات التي تقابله. وحتى اللهجة الوعظية

«للاقتراحات» في مقالته في عام 1986، تلمّح إلى قلقه حول هذه التهديدات وتنطوي على ضرورة مقاومتها.

ما يبدو أنه مشروع راديكالي من وجهة نظر السوسيولوجيا العالمية هو أيضًا - إن كنت أقرأه بصورة صحيحة - رد محافظ على التغير الاجتماعي في أفريقيا الغربية، من وجهة نظر رجل تقليدي أكبر سنًّا يسعى إلى ترميم التكامل والتوازن الاجتماعيين. والخلاف مع لاوويي وتايوو فيه عنصر جيلي. ومحاولة أكيووو بناء سوسيولوجيا أفريقية من مواد السكان الأصليين الثقافية لم تكن نوعًا من المشاريع غير العادية للمفكرين من جيله. ومع ذلك، فالفعل الرئيس لم يحدث في السوسيولوجيا.

من «الفلسفة الأفريقية» إلى سوسيولوجيا المعرفة بعد الاستعمار

يستشهد أكيووو في بحث «المساهمات» في عام 1986، بنص فلسفي معين لم يكن له صدى في **إنترناشيونال سوسيولوجي** (لم يكن مهمًا أن المجلة أخطأت في تهجئة اسم المؤلف)، لكنه كان ذا أهمية كبيرة للمفكرين الأفارقة. كان هذا [النص] **فلسفة البانتو**[9] للمبشر البلجيكي بلاسيده تمبلز[10] وقد نُشر أصلًا باللغة الفرنسية في عام 1945؛ لقد مثّل نقطة الانطلاق لنقاش كبير حول الثقافة والفلسفة في أفريقيا. ومن الجدير دراسة هذا النقاش لأن مشكلات أساسية حول العلوم الاجتماعية للسكان الأصليين قد أثيرت فيه.

قصة الغزو البلجيكي والاستغلال في أفريقيا الوسطى أصبحت معروفة الآن إلى حد معقول. وهي واحدة من أكثر القصص رعبًا في تاريخ الغزوات الاستعمارية الملطخ بالدم، وبدأت وحشيتها تتسرب بالتدريج إلى الجماهير الأوروبية والشمال أميركية عبر الصحافيين التقدميين، وكان أحدهم روبرت

---

(9) البانتو (Bantu): وتعني بأشكالها المختلفة الناس أو البشر. وتستعمل كعنوان عام لحوالى 300-600 جماعة إثنية في أفريقيا والتي تتكلم لغات البانتو (حوالى 250 لغة) والموزعة في المنطقة الشرقية من الكاميرون وسط أفريقيا، ومنتشرة في شرقها وجنوبها. (المترجم)

(10) Placide Tempels, *Bantu Philosophy* (Paris: Présence Africaine, 1959).

بارك (Robert E. Park) الذي أصبح لاحقًا شخصية رئيسة في مدرسة شيكاغو للسوسيولوجيا[11].

وصل عدد من الجماعات التبشيرية الكاثوليكية إلى الكونغو في أواخر القرن التاسع عشر، وشرعوا في تحويل [ديانة] السكان الأصليين. ويصف فالنتين موديمبي (Valentine Mudimbe) العملية في مسحه الرائع **اختراع أفريقيا**[12] وتتمته **فكرة أفريقيا**[13]. لقد كانت المهمة تغييرًا ثقافيًا بقدر ما كانت تغييرًا في العقيدة. وتولّت البنية الاستعمارية - كما يدعو موديمبي أجهزة الحكم - الهيمنة على المساحة [الفضاء المكاني]، ودمج الاقتصادات المحلية في نظام رأسمالي، وإعادة تشكيل عقول المواطنين المحليين.

بعد بضعة عقود في القرن العشرين، كان معظم السكان مسيحيين نظريًا على الأقل، وأصبح رجال من السكان الأصليين كهنة، وتغيرت المشكلة. لقد أصبح من المهم إظهار أن الثقافات المحلية لديها قدرات يمكن المسيحية البناء عليها. وكانت هذه هي المهمة التي اضطلع بها تمبلز في **فلسفة البانتو**.

لفهم هذا التأثير، من المهم إدراك إلى أي حد كانت الشراسة التي ازدرى بها الأوروبيون الأفارقة، فاحتقار المستعمِرين للمستعمَرين سمة شائعة للإمبريالية. وقد وُصِم سكان شمال أميركا الأصليون زورًا كغدّارين، والبنغاليون كمخنثين، والصينيون كمنحلّين، وهلم جرًّا. وأفريقيا، آخر منطقة رئيسة في العالم يتم استعمارها بالكامل، نالت الوابل الأكبر من الازدراء المتروبولي. وإذا أصبح الكثير من سكان أستراليا الأصليين رمزًا للبدائية المفرطة، فإن أفريقيا أصبحت تلخص فكرة الأوروبيين عن منطقة متوحشة، غير قادرة على التحسن بجهدها الخاص.

---

(11) Stanford M. Lyman, *Militarism, Imperialism and Racial Accommodation: An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1992).

(12) V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

(13) V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

جادل تمبلز بأنه مع النظر إلى الأفارقة السود كأناس متوحشين بعقول بدائية، فشل الإنهاض الاستعماري بسبب إخفاق الأوروبيين في رؤية الفلسفة الضمنية المتطورة جيدًا التي يمتلكها الأفارقة فعلًا. ويسرد **فلسفة البانتو** هذه الفلسفة بالتفصيل. يعتمد فكر البانتو على أنطولوجيا، وهي نظرية للوجود تعادل الكائن بـ «قوة حيوية». وحيث يرى الأوروبيون شيئًا أو شخصًا، يرى الأفارقة قوة للحياة. وهذه القوى في تفاعل، هرمي عادة، بعضها مع بعض. وهكذا فالشخص يعيش في مجتمع محلي تحت توجيه رجال رئيسيين [شيوخ] يجسدون قوة حياة أعظم؛ والحيّ بالضرورة له علاقات بالميت (ومن هنا، عبادة السلف)؛ وإحدى قوى الحياة يمكن أن تسيطر أو تحطّم أخرى (ومن هنا أعمال السحر). وتقود الأنطولوجيا هذه إلى نظرية عن الشخص، «مونتو» (muntu)، في شكل من علم النفس الفلسفي، وإلى أخلاق مشتركة [مشاعة] بقوة. وهذه المعتقدات كلها مستندة إلى عقيدة أساسية في القوة الحيوية الأقوى من الجميع: الله (God).

بقراءة نص تمبلز بعد ستين عامًا، وجدت صعوبة في استيعاب كيف كان له هذا التأثير كله. المنهج الذي وصل بواسطته إلى صياغاته الفلسفية مشوش إلى حد أنه من المستحيل إعادة بناء حجته، أو اختبارها، وادعاءاته مفرطة في التعميم إلى حد بعيد؛ «في عقول البانتو...» أو «في عيون الأفارقة...»[14]. لقد كان تمبلز في أفضل حالاته، هاويًا في الإثنوغرافيا. ودليله حكايات، وهناك مجالات واسعة من حياة السكان الأصليين لم يعتبرها على الإطلاق، مثل الاقتصاد والمؤسسات الاجتماعية. وبهذا فإنه يتبع الأسلوب المثالي للأنثروبولوجيا الفرنسية في زمانه[15]. وبحث تمبلز أقل شأنًا بشكل ملحوظ من العمل الإثنوغرافي في أنحاء أخرى في أفريقيا والذي نُشر قبل الحرب العالمية الثانية، مثل **في مواجهة جبل كينيا**[16] لجومو كنياتا.

(14) Tempels, pp. 46, 76, 124.

(15) Jean Copans, «Pour une histoire et une sociologie des études africaines,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, no. 3 (1971).

(16) Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu* (London: Secker & Warburg, 1938).

ما يتألق في الكتاب، في أي حال، هو رفض تمبلز الشديد للاعتقاد الثقافي الأوروبي بأن ليس للأفارقة ثقافة يُعتد بها ولا أخلاق. وكتابه موجه إلى البيض المستعمرين **ذوي النية الحسنة**[17]. أراد تمبلز من البلجيكيين أن يوقفوا تدمير حضارة السكان الأصليين و«أن يساعدوا البانتو في بناء حضارتهم البانتوية، حضارة مستقرة ونبيلة خاصة بهم»[18]. في الواقع كان تمبلز واحدًا من زمرة منشقة بين المستعمرين، ممن دافعوا عن حقوق المواطنين الأصليين[19]. ولإقناع مواطنيه، كتب تمبلز بحماسة عن تماسك الفكر الأفريقي وعمقه، متحدثًا عن «حكمة سامية» يمكن الأوروبيين التعلم منها أيضًا. وهناك اقتراح نصف مبطّن في **فلسفة البانتو** بأن البانتو أكثر قربًا إلى الله من الأوروبيين. وبالنظر إلى سِجل الأوروبيين في الكونغو، من يستطيع ألا يوافق؟

لكن هذا المديح ينطبق على بعض الأفارقة وحسب؛ أولئك المتمسكين بالثقافة التقليدية. ومملوءًا بالمديح للجماعات «المتمنّعة والمحافظة والمتشربة بالفلسفة»، مثل البالوبا (Baluba)[20]، فإن تمبلز احتقر جهارًا الأفارقة المتأوربين، «الناشئين» (évolués) كما دعاهم الاستعمار البلجيكي الفرنسي (تعني حرفيًا «المُطوَّرين» (the evolved ones)؛ تاريخ من التوجهات الاستعمارية مختصر في كلمة واحدة). وبالنسبة إلى تمبلز، ليس لهؤلاء الناس جذور، هاجسهم المال، «أرواح فارغة وغير قانعة»، «صعاليك فكريًا وأخلاقيًا»، «فئة من الأوروبيين الزائفين، من دون مبادئ، أو أخلاق، أو هدف، أو معنى»[21].

يماثل هذا الجزء من مناقشة تمبلز أفكار بعض المفكرين الآخرين ليسوا بعيدًا في الجنوب، والذين لديهم أيضًا نظرية عن البانتو. كانت فكرة وجود

---

(17) Tempels, p. 184.

التأكيد منه.

(18) Tempels, p. 174.

(19) Paulin J. Hountondji, *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa* (Athens, OH: Ohio University Press, 2002), pp. 212-216.

(20) Tempels, p. 161.

(21) Ibid., pp. 180, 184.

فجوة ثقافية أساسية بين البانتو والأوروبيين جزءًا من تبرير «الفصل العنصري الشرعي» في أفكار العلماء «الأفريقانيين» (Afrikaner)[22] مثل جيوفري كرونجه، الذي طور في أربعينيات القرن العشرين تبريرًا سوسيولوجيًا لنظام الفصل العنصري [أبارتهايد] الناشئ في جنوب أفريقيا[23]. لكن هذه المعتقدات لم تكن عامة بين المفكرين الجنوب أفريقيين البيض. واشتعل نقاش شرس بين منتقدي الفصل العنصري ومؤيديه، وحول استراتيجيات معارضة النظام؛ مثل موضوع الرواية الجميلة **ابنة برغر**[24] لنادين غورديمر.

كان كتاب تمبلز، من دون شك، تبريرًا للاستعمار؛ الاستعمار المطهّر، الذي يجمع المبشرون والمعلمون فيه أفضل ما في المسيحية مع أفضل ما في أنطولوجيا البانتو للسموّ بالأفارقة. ولم يشاهد تمبلز موجة المد الآتية لإنهاء الاستعمار التي سرعان ما حوّلت أفريقيا، يقودها على وجه التحديد أولئك المُطوَّرون (évolués) الذين احتقرهم؛ أي الراديكاليين مثل كوامي نكروما[25] الذي تعلم في كل من ساحل الذهب والولايات المتحدة، والذي فاز في عام 1951 فوزًا ساحقًا في الانتخابات في ما بات يُعرف باسم غانا. وسرعان ما أصبح أنموذج تمبلز الأبوي للتغيير بائدًا. وخلال عقدي الكفاح السياسي والثقافي ضد الاستعمار اللذين تبعا الحرب العالمية الثانية، كان للجانب الآخر من أفكاره، مديح الفلسفة الأوروبية، تأثير ملحوظ.

أطلق نشر **فلسفة البانتو** شرارة صناعة كاملة للفلسفة الإثنية من أربعينيات القرن العشرين وحتى ثمانينياته، وسرعان ما حل محل إثنوغرافيا الهواية لتمبلز عملٌ أكثر نضجًا. فقد كتب ألكسيس كاغامي من رواندا **فلسفة**

---

(22) الأفريقان (Afrikaner): شخص أفريقي من أصل هولندي أو أوروبي، والأفريقانية (Afrikaan) لغة في جنوب أفريقيا مشتقة من الهولندية. (المترجم)

(23) Geoffrey Cronjé, *Regverdige Rasse-Apartheid* (Stellenbosch: Christen-Studenteverenigingmaatskappy van Suid-Afrika, 1947); J. M. Coetzee, «The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé (1907-),» *Social Dynamics*, vol. 17, no. 1 (1991).

(24) Nadine Gordimer, *Burger's Daughter* (London: Jonathan Cape, 1979).

(25) Kwame Nkrumah, *Autobiography* (Edinburgh: Nelson, 1957).

الكينونة البانتو-رواندية[26]، وهو بيان محكم لأنطولوجيا السكان الأصليين مبني على تحليل دقيق لأشكال الكلمة في اللغة المحلية، مزود بأمثال وخرافات، وقصص من التقاليد، وقصائد أسر حاكمة. ومضى كاغامي ليجمع دراسة مقارنة واسعة من مئة وثمانين لغة ولهجة محلية بنى عليها دراسته الاستقصائية لـ **فلسفة البانتو المقارنة**[27]. وقد دافع عن مفهوم «حضارة البانتو» وادعى كشف منطقها الرسمي، الأنطولوجيا، ومذهب الشخص، وفكرة السبب الرئيس.

في الوقت نفسه، وفي شرق أفريقيا، نشر جون مبيتي دراسته الاستقصائية **الأديان والفلسفة الأفريقية**[28]، والتي قدمت مسحًا أكثر اتساعًا بعد لفكر السكان الأصليين عبر القارة، وتناولت ليس الأنطولوجيا واللاهوت وحسب، بل أيضًا الإثنية ودورة الحياة والزواج والمفكرين وأعمال السحر والأخلاقيات. وعلى الرغم من أنه بدأ بالاعتراف بالتنوع لكنه انجرف أيضًا إلى تعميمات كاسحة حول النظرة الأفريقية إلى العالم وأشهرها ادعاؤه:

> وفقًا للمفاهيم التقليدية، الوقت ظاهرة ثنائية البعد، بماضٍ طويل، وحاضر، وفعليًا من دون مستقبل. والمفهوم الخطي للزمن في الفكر الغربي مع ما فيه من ماضٍ غير محدود، وحاضر، ومستقبل لا ينتهي، هو غريب فعليًا عن التفكير الأفريقي[29].

كان البحث في هذا التقليد لا يزال مستمرًا في ثمانينيات القرن العشرين. ومثال معبّر عنه هو **مقالة في التفكير الفلسفي الأفريقي: خطة الآكان المفهومية** لكوامي جيكي. أجرى جيكي مقابلات مع عدد من «الرجال الحكماء [...] معلمي «غورو» (Guru) الحكمة التقليدية»، بين مجتمعات الآكان في غانا، جامعًا أمثالًا وأساطير، وخرج برواية عن «تصور الآكان» للوجود والشخص والمصير

(26) Alexis Kagamé, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (Brussels: Académie royale des sciences colonials, 1956).

(27) Alexis Kagamé, *La philosophie bantu comparée* (Paris: Présence Africaine, 1976).

(28) John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969).

(29) Ibid., p. 17.

والأخلاق والمنطق والعلاقة بين الفرد والمجتمع وهلم جرًّا. ومثل كاغامي ومبيتي، انتقل من المادة المحلية إلى التعميمات حول الأرضية المشتركة بين الثقافات الأفريقية مجادلًا بأن على الفلاسفة الحديثين أن يشغلوا أنفسهم وأن يبنوا على «الأسس الفكرية للثقافة والتجربة الأفريقيتين»[30].

لأن ظهور الفلسفة الإثنية كان متزامنًا تمامًا مع إنهاء الاستعمار، صار اكتشاف فلسفات مبنية على ثقافات السكان الأصليين وسيلة لإعادة تأكيد الكرامة الأفريقية. ويستشهد جيكي[31] بوثيقة رائعة، قرار حول الفلسفة من مؤتمر الكتاب والفنانين السود [الزنوج] الذي ينص على أن الفلسفة الأفريقية يجب أن تستند إلى «تقاليد وحكايات وأساطير وأمثال الشعوب»، وأن تستمد منها «قوانين الحكمة الأفريقية الحقة». وعلى الفلاسفة الذين يقومون بذلك أن يخلصوا أنفسهم من أي شعور بالدونيّة إزاء الغرب.

كانت فكرة فلسفة أفريقية، إذًا، موازية فكريًّا لإعادة تأكيد الإبداع الأفريقي، المعروفة بشكل أفضل، في حركة النغريتود [الزنوجة] (négritude) في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. واحتفل شعراء، مثل ليوبولد سنغور (Léopold Senghor)، وإيميه سيزير (Aimé Césaire)، بتجربة أولئك الذين أهملتهم ثقافة الأوروبيين البيض وعرّفتهم بوصفهم «آخرين». وقد أُعطيت الحركة سمعة هائلة في المتروبول من خلال مقالة جان بول سارتر بعنوان «أورفيوس الأسود» (Black Orpheus) التي ظهرت خلال بضع سنوات من **فلسفة البانتو** لتمبلز؛ ورواية ألن باتون (Alan Paton) الشهيرة *Cry, the Beloved Country* **(ابكِ، البلد الحبيب)** مؤشرة على نقطة عالية للمفكرين البيض في تطوير الصحوة الأفريقية، وأصبحت الحركة الأدبية مسيّسة بازدياد مع تطور صور الكفاح من أجل الاستقلال عن الاستعمار؛ مؤثرة، من بين آخرين، في فرانز فانون وستيف بيكو.

---

(30) Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 212.

(31) Ibid., p. 33.

أدت «الفلسفة الأفريقية»، بالتالي، دورًا في الاعتراض على ثقافة الإمبريالية، وفي شرعنة الاستقلال الأفريقي، ولكن هل كانت فلسفة فعلًا؟ هذا السؤال أثاره تمبلز نفسه. وبحلول ستينيات القرن العشرين، تم التعبير عن مزيد من الشكوك. وبُلورت في عام 1976 في كتاب رائع وبارع وغاضب، عنوانه **الفلسفة الأفريقية: الأسطورة والواقع** (*African Philosophy: Myth and Reality*)، للفيلسوف الشاب الداهومي بولان هونتوندجي.

انتقد هونتوندجي بشدّة فكرة أن ثمة فلسفة أفريقية منحصرة في ذاتها ويمكن اكتشافها في العادات والترانيم والخرافات، وأشار إلى الافتقار إلى قاعدة نصيّة واضحة لتفسيرات الفلاسفة الإثنيين، والمذاهب المتناقضة التي أنتجوها. لم تُبنَ هذه الفلسفة بمناهج صارمة وقابلة للاختبار، بل إنها في الحقيقة إسقاط فضفاض لأفكار الفلاسفة الإثنوغرافيين أنفسهم:

> [...] ذلك الذي هو موجود، ذلك الذي أُعطي في شكل لا يقبل الجدل، هو الأدب [الفلسفي الإثني]. وبالنسبة إلى الموضوع الذي بدا لي أنه يستعيده، فإنه على الأكثر طريقة للتحدث، اختراع لفظي، أسطورة. وعندما أتحدث عن فلسفة أفريقية فإنني أعني ذلك الأدب، وأحاول أن أفهم لماذا بُذل حتى الآن هذه الجهد المضني لتختبئ خلف شاشة، هي حتى أكثر صفاقة لتكون تخيلًا، لـ«فلسفة» ضمنية، تم تصورها كنظام جمعي لفكر غافل وعفوي ومشترك لجميع الأفارقة أو على الأقل لجميع الأعضاء إفراديًا، في الماضي والحاضر والمستقبل، ومن كذا مجموعة إثنية أفريقية. لقد حاولت أن أفهم لماذا يظنّ معظم المؤلفين الأفارقة، عندما يحاولون الانخراط في الفلسفة، حتى الآن، أنه من الضروري إسقاط الواقع غير المفهوم لخطابهم الخاص على مثل هذا الخيال الملموس[32].

ووفقًا لوصفه لاحقًا، كان هذا تهربًا من المسؤولية:

> طوّر [الفلاسفة الإثنيون] نوعًا من الفلسفة في الشخص الثالث، يتكون من جمل مثل: «يفكرون بكذا وكذا» «يقولون كذا وكذا»، إلخ. لقد تخلوا،

(32) Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, H. Evans & J. Rée (trans.) (London: Hutchinson, 1976), p. 55.

بمعنى من المعاني، عن التكلم والمناقشة نيابة عن أنفسهم هم. لقد تخلوا عن المسؤولية الفكرية[33].

علاوة على ذلك، بُنيت الفلسفة الإثنية على تحليل اجتماعي سيّئ. لقد قدمت الافتراض غير القابل للتصديق عن توافق ضمن الثقافات الأفريقية، «أسطورة إجماع بدائي، ضمن اقتراحها أنه في المجتمعات 'البدائية' - وهذا يعني المجتمعات غير الغربية - فإن كل شخص يوافق دائمًا مع أي شخص آخر»[34]. لقد قدمت افتراضًا زائفًا بأن المجتمعات الأفريقية كانت ساكنة ثقافيًا، وبذلك يمكن أن نكتشف فيها نظرة إلى العالم غير متغيرة. وبعيدًا من وضع العمل الفلسفي الأفريقي الأصيل في تداول أوسع، أعادت الفلسفة الإثنية إنتاج نظرة المستعمرين إلى الثقافة الأفريقية.

باختصار، يجادل هونتوندجي أن كل مدرسة الفلسفة الإثنية، من تمبلز فصاعدًا، كانت مشروعًا مجنونًا وميؤوسًا منه مبنيًا على فكرة خاطئة ضخمة[35]؛ غير علمية، واعتباطية، والآن رجعية سياسيًا.

فهم هونتوندجي أن الفلسفة الإثنية وحركة النغريتود كانتا ردّين على الاحتقار الاستعماري للفكر البدائي، احتقار لم يعبّر عنه المزارعون المحروقون بالشمس بخوذ اللباب وحسب، بل أيضًا المفكرون البارزون في باريس. لكن تأكيد الطابع المميز للثقافة الأفريقية، التقدمية في زمن الكفاح ضد الاستعمار، غيرت لونها السياسي في حقبة الاستعمار الجديد. لقد أصبحت الآن جزءًا من أيديولوجيا دول ما بعد الاستقلال الدكتاتورية. كان هونتوندجي لاذعًا في انتقاداته لهذه الأنظمة، وصراطيتها الثقافية المحافظة الخادمة لنفسها، وكانت له تجربة شخصية في التدريس في زائير في زمن دكتاتورية موبوتو وعقيدتها المتشددة لـ «الأصالة».

---

(33) Paulin J. Hountondji, «Intellectual Responsibility: Implications for thought and Action Today,» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 70, no. 2 (1996), p. 83.

(34) Hountondji, *African Philosophy*, p. 60.

(35) Ibid., pp. 52, 75-76.

لم يكن هونتوندجي، في أي حال من الأحوال، وحيدًا في توجيه مثل هذه الانتقادات. فعلى سبيل المثال، ميز الفيلسوف الغاني كواسي ويريدو في **الفلسفة وثقافة أفريقية**[36]، بوضوح ما بين «الفكر الشعبي» من ناحية، والفلسفة بصفتها ممارسة نقدية مبنية على العقل والمحاججة، من ناحية أخرى. وإذا كانت الفلسفة الأفريقية تعني الثقافة التقليدية وحسب، كما يجادل ويريدو، فإن على الفلاسفة التخلي عن المنطق الحديث والإبيستيمولوجيا على أنها «غير أفريقية» و«نرضي أنفسنا بتكرار أمثلة أجدادنا ومفاهيمهم الشعبية».

ما الذي يبقى للفلسفة الأفريقية بعد هذا النقد المدمر حقًّا؟ في رؤية هونتوندجي وويريدو، فإن كل شيء يبقى. لقد كانا يبدّدان أسطورة مدمرة وحسب، أصبحت عائقًا أمام التنمية الفكرية. وكما حاجج ويريدو[37]، فإن «الفلسفة الأفريقية، بوصفها فلسفة متميزة من وجهات النظر العالمية التقليدية، هي الفلسفة التي ينتجها الفلاسفة الأفريقيون المعاصرون. إنها لا تزال في طور الصنع».

لم تلقَ هذه المناقشات إشادة عالمية. وهونتوندجي على وجه الخصوص، تنقل بين الكثير من المواقف بحيث أصبح [كتابه] **الفلسفة الأفريقية** هو نفسه محط جدل، بعضه كان قبيحًا جدًّا. فاتهم اليسار هونتوندجي بأنه برجوازي صغير، واتهمه اليمين بخيانة الشعب والثقافة الأفريقيين. ورآه الفلاسفة الإثنيين ملتزمًا نظرة الثقافة الأوروبية للفلسفة، كما اتُّهم بأنه من المستعمرين الجدد، ونخبويّ، ومثالي، وعابد للكتابة، ومقلّد، ومحتال فكريًّا. فلا عجب، إذا ما عدنا إلى مسألة الجدل، أنه دعاه «مناظرات ملوَّثة»[38].

(36) Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

(37) Ibid., p. 36.

(38) Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*; Tsenay Serequeberhan (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings* (New York: Paragon House, 1991); Paulin J. Hountondji, «Pour une sociologie des représentations collectives,» in: R. Horton et al., *La pensée métisse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990); Hountondji, *The Struggle for Meaning*, pp. 162 ff.

مع ذلك، وبمرور الوقت، ساد النقد للفلسفة الإثنية؛ فالنقاد لم يتخلوا عن قضايا تتعلق بأفريقيا، لكنهم فكروا فيها بطريقة مختلفة. وأشغل هونتوندجي وويريدو نفسيهما **بإعادة تشكيل** الثقافات الأفريقية. وكتاب هونتوندجي الأول، **الحريات**[39]، اهتم مركزيًا بالروابط بين النزاهة الفكرية، والحرية، والمشاركة الشعبية في التغيير السياسي.

لم يرغب هونتوندجي في التخلي عن المعرفة الثقافية المحلية، لكنه أصرّ على أن الفلسفة الإثنية والعلم الإثني (التخصص الأكاديمي الذي يحاول إعادة بناء وجهات نظر الثقافات غير الغربية حيال النبات، والحيوان، والعالم الطبيعي، والرياضيات، إلخ) قد مثّلا وجهة نظر أوروبية فيها. وهكذا، فإن المفكرين الأفارقة الذين اتبعوا هذه المناهج كانوا يتبنون وجهة نظر أوروبية؛ فكان عملهم هذا يمثل «انفتاحًا». وما كانت الحاجة إليه، بدلًا من ذلك، هو مقاربة واقعية للمعارف المحلية تسمح بأن يُنظر إليها من حيث العلاقة بالمعارف الأخرى، وأن تُنتقد ويعاد تخصيصها في أشكال ذات صلة بتنمية المجتمعات الأفريقية. والكشف عن وجهات النظر هذه نقل هونتوندجي باطراد من الفلسفة التقليدية إلى سوسيولوجيا المعرفة.

تُشاهد إنتاجية هذه المقاربة في كتاب **المعرفة الداخلية: مسارات للبحث** (*Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*) الذي نشره مجلس تنمية البحوث الاجتماعية في أفريقيا (CODESRIA) في داكار[40]. ويجمع هذا المجلد دراسات عن التكنولوجيات المحلية مثل الحدادة، وعن الهياكل المفاهيمية مثل أنظمة الأرقام، والطب والعلوم الصيدلانية، وعن أشكال بث المعرفة.

مقدمة هونتوندجي لهذا الكتاب، إضافة إلى عدد من المقالات التي نُشرت تقريبًا في الوقت نفسه، عممت ملاحظاته عن انفتاح العلوم الأفريقية.

(39) Paulin J. Hountondji, *Libertés: Contribution à la Révolution Dahoméen* (Cotonou: Editions Renaissance, 1973).

(40) Paulin J. Hountondji (ed.), *Endogenous Knowledge: Research Trails* (Dakar: CODESRIA, 1994).

والتحليل مبني على نظرة مادية للمعرفة بوصفها جزءًا من عملية إنتاج اجتماعية كليّة. ويربط هونتوندجي بصراحة حجته بالتحليل الاقتصادي لسمير أمين في كتاب **التراكم على نطاق عالمي** (*Accumulation on a World Scale*). ففي ظل الاستعمار، أنتج إدماج اقتصادات الكفاف في السوق الرأسمالية العالمية نمطًا متميزًا في إنتاج المعرفة:

> في ما يتعلق بالعلوم الحديثة، جوهر العملية ليس مرحلة جمع البيانات، ولا مرحلة تطبيق النتائج النظرية على القضايا العملية. لا بل إنه يقع بين الاثنتين، في مراحل بناء النظرية، وتفسير المعلومات الخام والمعالجة النظرية للبيانات التي تم جمعها [...] والقصور الواحد الأساس في النشاط العلمي في أفريقيا المستعمرة كان الافتقار إلى هذه الإجراءات والبنى التحتية لبناء نظرية محددة[41].

في المستعمرات، أُسقطت المرحلة **النظرية** للعلوم. وبناء على ذلك، أصبحت المستعمرات حقلًا لجمع المواد الخام – البيانات العلمية – التي أرسلت إلى المتروبول، حيث أنتجت النظرية. ويزخر تاريخ العلوم الأوروبية بأمثلة على هذه العملية. الشاهد هو السير جوزف بانكس الذي شغل منصب رئيس الجمعية الملكية في لندن طوال عقود. تلقى بانكس كمية ضخمة من العينات والملاحظات من جميع أنحاء الإمبراطورية البريطانية الواسعة، إضافة إلى احتفاظه بالغنائم البيولوجية الأصلية من «خليج بوتاني» في أستراليا، والتي تم جمعها في عام 1770 خلال رحلته الشهيرة مع القبطان كوك[42].

أصبحت العلاقات الاستعمارية مؤسسية بازدياد من خلال المتاحف والجامعات. ويبين هونتوندجي[43] أن هذا الهيكل استمر بقوة في حقبة ما بعد

(41) Paulin J. Hountondji, «Producing Knowledge in Africa Today,» *African Studies Review*, vol. 38, no. 3 (1995), p. 2.

(42) Patrick O'Brian, *Joseph Banks: A Life* (London: Collins Harville, 1987).

(43) Hountondji, «Producing Knowledge,»; Paulin J. Hountondji, «Knowledge Appropriation in a Post-colonial Context,» in: Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems* (Claremont: New Africa Books, 2002).

الاستعمار. ويقدم ثلاثة عشر «مؤشرًا على الانفتاح» بتشخيص ساخر وقابل أكثر من اللازم للتصديق لمعضلات مفكري اليوم في الأطراف. وسيكفي مثال واحد: يحاول العلماء من الأطراف نشر أعمالهم في المجلات العلمية المتروبولية. مجلات كهذه لم تتوقع أن النظرية سوف تأتي من الجنوب. لذلك فإن:

> العلماء الأفارقة غالبًا ما يُغرَون، خصوصًا في العلوم الاجتماعية، بحبس أنفسهم في وصف إمبيريقي لأكثر المزايا خصوصية لمجتمعاتهم، من دون أي جهد متناسق لفهم هذه المزايا، أو تطويرها، أو التنظير لها. وبقيامهم بذلك فإنهم يوافقون ضمنًا على العمل كمخبرين، ولو كانوا مخبرين متعلمين، للعلوم والعلماء الغربيين[44].

كانت تلك بالضبط المشكلة التي حاولت حركة السكان الأصليين السوسيولوجية معالجتها. ويمكن أن ينطبق نقد هونتوندجي المتعمق للفلسفة الأفريقية على هذه الحركة بسهولة. هناك الضبابية نفسها في المنهج، والافتراض غير القابل للتصديق نفسه عن الثقافات المتجانسة والساكنة، والتواطؤ نفسه مع النزعة الوطنية، والصعوبة نفسها في الانخراط في الحوار العالمي إلا بشروط للتبادل غير المتساوي.

مع ذلك، يفتح عمل هونتوندجي اللاحق خطًا أكثر إيجابية للفكر. لا شكّ في أنّ المعرفة المحلية مهمّة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولكن للاستفادة منها، كما يجادل هونتوندجي، فمن الضروري الاهتمام **بحقيقة المعرفة** عند السكان الأصليين، والأسباب وراء فعاليتها، فضلًا عن الأسباب في أنها مرتبطة كثيرًا جدًا بالأسطورة والسحر.

كانت هذه هي الحجة التي تدور في ذهني عند إشارتي إلى أن عمل أكيووو يسترعي الانتباه، خصوصًا عند تشخيصه للتغير الاجتماعي في أفريقيا الغربية. إن **المعرفة المتصلة بالأوضاع الاجتماعية**، والمتضمنة في الخطابات

---

(44) Hountondji, «Producing Knowledge», p. 4.

غير المتروبولية حول المجتمع المحلي، هي معرفة من الترتيب نفسه - بوصفها مفصّلة، وخفيّة، وراسخة من خلال التجربة، وقابلة للطعن - كالخطاب المتروبولي عن المجتمع المتروبولي.

بناء على نظرة هونتوندجي للعلوم، فإن مشكلات من الترتيب نفسه ستظهر في كل من المتروبول والأطراف في تحويل المعرفة غير الرسمية للأوضاع الاجتماعية إلى خطاب رسمي للعلوم الاجتماعية. وفي الحالتين كلتيهما، يجب أن تكون هناك عملية نقد للتغلب على تحديدات البناء الاجتماعي. وكما يلاحظ دياوارا[45]، فإن المعرفة لدى جماعة محلية هي:

> المعرفة التي تشكل نفسها تمامًا من خلال التصادم بين المعرفة المحلية وتلك العالمية، وحواراتهما وعمليات بينهما [...] هذه المعرفة المحلية ليست موزعة بالتساوي على كامل المجتمع، لكنها تختلف بحسب المجموعة الاجتماعية والمكانة والانتماء العرقي والجندر. إن حيازة هذه المعرفة المحلية ونقلها والتفاوض بشأنها، هي هكذا مرتبطة بشكل لا انفصام له بالفروق الاجتماعية وعلاقات السلطة [...] وأبعد ما تكون عن مجموعة ساكنة، فإن هذه المعرفة هي غرض لإعادة تفسير متواصلة وفقًا لحالات ومصالح متنوعة[46].

لكن، وعلى الرغم من أنها متشابهة في النوع، فإن مشكلات إنتاج المعرفة في المتروبول وفي الأطراف تُبنى بشكل مختلف **في التطبيق**. وهذا ناتج من أوجه التفاوت العالمي التي أنشأت المتروبول وطنًا للنظرية، أو «علماء» على نحو كهذا، والأطراف إما مصدرًا للبيانات، وإما حلبة تُطبق فيها المعرفة المتروبولية.

النهضة الأفريقية والمفكرون الأفارقة

في أيار/مايو 1996، افتتح نائب رئيس جنوب أفريقيا ثابو مبيكي (Thabo Mbeki) خطابه أمام المؤتمر الوطني الذي كان سيعتمد دستورًا ديمقراطيًّا،

(45) Mamadou Diawara, «Globalization, Development Politics and Local Knowledge,» *International Sociology*, vol. 15, no. 2 (2000).

(46) Ibid., pp. 368-369.

بإعلان: «أنا أفريقي!». وفي السنة التالية اعتمد مبيكي تعبير «النهضة الأفريقية» لرؤيته عن موجة جديدة من التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية. ومذ أصبح مبيكي رئيسًا خلفًا لنلسون مانديلا، وفرت هذه الفكرة الإطار للسياسة الخارجية لجنوب أفريقيا، وكانت هناك كتب عدة عن النهضة الأفريقية، ومعهد واحد على الأقل للترويج لها، ونقاش متوسع عن الفكرة.

مع ذلك، كانت الخطابات المعبّرة عن «النهضة الأفريقية» خفيفة من ناحية المقترحات، وكانت بحاجة إلى ملئها. وأوردت وثيقة في عام 1997 خمسة مجالات لها الأولوية لارتباط جنوب أفريقيا بباقي القارة: التبادل الثقافي، تحرير المرأة الأفريقية، تعبئة الشباب، تعزيز الديمقراطية، تنمية اقتصادية مستدامة. من الواضح أن الفكرة في ذاتها كانت ملهمة للكثير من الناس المحليين. فعلى سبيل المثال، تحدث بوثلالي تيما[47]، وهو في الحقيقة مدرّس علوم، عن الفكرة كـ«لحظة رائعة»، في حين أن فيل وماسيكو[48]، وهما محللان سياسيان رصينان، تحدثا عن «لحظة التحرر التي التقطها مبيكي».

عندما وصل المؤتمر الوطني الأفريقي إلى السلطة من خلال سلسلة من التسويات مع الحكومة السابقة، ورجال الأعمال الجنوب أفريقيين، ورأس المال العالمي، بدأ تدريجًا بإلغاء التزاماته السابقة بالاشتراكية واعتمد نيوليبرالية معتدلة محليًّا[49]. وتشدد الرؤية للتنمية الاقتصادية لجنوب أفريقيا، وهي جوهر ما يدعوه فيل وماسيكو[50] التفسير العالمي للنهضة الأفريقية، على الأسواق الحرة، وخفض حجم القطاع العام، والحوكمة الرشيدة، وجذب الاستثمارات الخاصة، وبنية تحتية أفضل. ورأى النقاد في هذا ما يتجاوز قليلًا الصيغة الإقليمية للعولمة النيوليبرالية. مع هذا، لم يكن من السهل تنفيذ الأجندة.

(47) Bothlale Octavia Tema, «Science Education and Africa's Rebirth,» in: Odora Hoppers (ed.), p. 129.

(48) Peter Vale & Sipho Maseko, «Thabo Mbeki, South Africa, and the Idea of an African Renaissance,» in: Sean Jacobs & Richard Calland (eds.), *Thabo Mbeki's World: The Politics and Ideology of the South African President* (Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2002), p. 130.

(49) Jacobs & Calland (eds.).

(50) Vale & Maseko, «Thabo Mbeki».

وبيّن تايلور وولیامز[51] كيف أن الحرب المدمرة في الكونغو التي تجددت في عام 1998 مع مشاركة من دول مجاورة عدة، لا تتفق مع المقدمات المنطقية للنهضة الأفريقية. وبعيدًا من اعتبارها حلفاء محتملين في الوحدة الأفريقية والإصلاح والتنمية، فإن النخب السياسية في أفريقيا الوسطى جنت أرباحًا طائلة من الحرب وعدم الاستقرار، ما سمح لها بتشغيل شبكات من المحسوبية لتعزيز حكمها.

مع ذلك، هناك تفسير ثان «للنهضة الأفريقية» وهو ما دعاه فيل وماسيكو التفسير «الأفريقي النزعة» (Africanist). وفي هذا تقع فكرة مبيكي ضمن تقاليد إعادة التأكيد الثقافية التي ترجع إلى حركة النغريتود، والوحدة الأفريقية لنكروما[52]. واعتمد بعض أقوى مؤيدي فكرة النهضة الأفريقية هذا التفسير[53]. فمثلًا، يرسم بيتيكا نتولي انقسامًا بين «الطريقة الغربية»، و«الطريقة الأفريقية». وفي أسلوب يذكرنا بقوة بالفلسفة الإثنية، يجادل نتولي بأن «الرؤية الأفريقية الكونية» هي كلانية ومندمجة في المجتمع واحتفالية وولادة جديدة وإعادة إنتاج. لكن رؤيته مسيّسة؛ إذ يعتقد نتولي أن الطريقة الأفريقية تمت خيانتها من المفكرين المستغربين الذين، على سبيل المثال، ينتقدون «فحص العذرية» للفتيات، التي يعتقد نتولي أنها علامة على التجديد الخُلُقي (يبدو أن مبدأ مبيكي لتحرير النساء الأفريقيات قد ضاع في مكان ما). ومن الواضح أن نتولي يعتقد أن مشروع النهضة الأفريقية يبرر إعادة المفكرين المنشقين إلى داخل الخط.

النهضة الأفريقية بالمعنى الثقافي مرتبطة بشكل وثيق بإعادة المصادقة على صحة المعرفة لدى السكان الأصليين. وكما تروي كاثرين أودورا هوبرز[54]،

---

(51) Ian Taylor & Paul Williams, «South African Foreign Policy and the Great Lakes Crisis: African Renaissance Meets Vagabondage Politique?,» *African Affairs*, no. 100 (2001).

(52) Pal Ahluwalia, «The Struggle for African Identity: Thabo Mbeki's African Renaissance,» *African and Asian Studies*, vol. 1, no. 4 (2002).

(53) Malegapuru William Makgoba (ed.), *African Renaissance: The New Struggle* (Tafelberg: Mafube, 1999); P. Pitika Ntuli, «Indigenous Knowledge Systems and the African Renaissance: Laying a Foundation for the Creation of Counter-hegemonic Discourses,» in: Odora Hoppers (ed.).

(54) Odora Hoppers (ed.).

طلب برلمان جنوب أفريقيا من المجالس العلمية في البلاد إعادة النظر في موضوع المعرفة لدى السكان الأصليين، مطلقًا أجندة بحوث لتصحيح «الحرمان الإبيستيمولوجي» للسكان المحليين. ونافح ريموند سوتنر[55] أيضًا بأن المعرفة لدى السكان الأصليين هي معرفة حقيقية، كما جادل بأن جنوب أفريقيا بحاجة إلى ثقافة شاملة تدرك الإبداع المقموع للشعوب الأفريقية. ويرى آري سيتاس[56] في فكرة النهضة الأفريقية الحافز إلى سوسيولوجيا جديدة، متتبعًا «رحلات استصلاح الأراضي» التي قام بها سوسيولوجيون من أمثال أكيووو داخل المعرفة الأصلية، محاججًا في التفاعل بين المعارف العامة والمحددة.

مع ذلك، فليس الجميع مؤيدًا من دون تمحيص. فسيتاس يسلّم بصحة التعقيدات داخل التقاليد الأوروبية، ويخطر استناد المعرفة المعاصرة إلى أفكار مشكوك فيها حول ثقافات تقليدية فريدة. وينتقد عالم النفس ليفنغستون مكوتسي[57] بصراحة الفكر المتمركز أفريقيًّا وسياسة أولئك الذين في السلطة «لإحياء القَبلية والمؤسسات البدائية [...] أفريقيا لا تسكنها سلالة خاصة من البشر أسبغت عليها صفات خاصة».

وبالمثل، يحذر بال أهلواليا[58] من أنموذج النهضة الأفريقية المنجرف نحو الماهوية العرقية. وهنا يتقاطع النقاش حول المعرفة بطرائق مزعجة مع سياسات الهوية. وفي خطاب ثنائي يساوي ما بين الهوية الأفريقية، وإثنية السكان الأصليين، لا يوجد مكان لمجموعات مهمة من المفكرين الذين لهويتهم الأفريقية أسس أخرى. وهؤلاء يضمون مؤلّفين من البيض الذين يشاركون في النهضة الثقافية الأفريقية والنضال ضد الفصل العنصري (مثل ديفيدسون، فوغارد)، وأعضاء الشتات الأفريقي الأسود (دو بوا، فانون)،

(55) Raymond Suttner, «Talking to the Ancestors: National Heritage, the Freedom Charter and Nation-building in South Africa in 2005,» *Development Southern Africa*, vol. 23, no. 1 (2006).

(56) Ari Sitas, «The African Renaissance Challenge and Sociological Reclamations in the South,» *Current Sociology*, vol. 54, no. 3 (2006).

(57) Livingstone Mqotsi, «Science, Magic and Religion as Trajectories of the Psychology of Projection,» in: Odora Hoppers (ed.), p. 170.

(58) Ahluwalia, «The Struggle».

ومفكرين من أفريقيا العربية (أمين)، والكثير من العاملين الفكريين المولودين محليًّا من خلفيات أوروبية أو هندية، أو مختلطي الأعراق، والذين لهم دور في المشروعات الجارية للإصلاح والتنمية[59].

لن يتم تذليل هذه الصعوبات بالمزيد من الفئات المفصّلة، ولكن بالتفكير بعناية أكثر في أحوال العمل الفكري. وفي نقاش عميق لفكرة النهضة الأفريقية، يذكر محمود ممداني[60] كيف أن الجامعات التي تفصل بين الأعراق، قد عملت في ظل نظام الفصل العنصري بوصفها «مراكز لاحتجاز المفكرين السود أكثر منها مراكز قد تغذي الفكر». ولاحظ ممداني كيف أن الفكر المتعنصِر استمر في حقبة ما بعد الفصل العنصري، وأنه من المصيري الآن محاولة «نزع التعنصر عن الإنتاج الفكري». وهذا يتضمن المعاهد المنزوعة عنها العنصرية، مع حرية فكرية. لكن المعرفة المنزوعة عنها العنصرية عن أفريقيا، يمكن إنتاجها من إنتليجنسيا تركز على أفريقيا وحسب، وكان هذا صعبًا في جنوب أفريقيا، حيث استمرت معاهد العلوم والتعليم العالي «معادية للفكر المركّز على أفريقيا». وتحقق المزيد في أجزاء أخرى من أفريقيا؛ مثلًا، مع مدرسة داكار للبحوث الثقافية، أو مدرسة دار السلام للاقتصاد السياسي.

أشار ممداني إلى القضية نفسها التي أقلقت هونتوندجي، ألا وهي شروط الوجود للعاملين المفكرين في أفريقيا، في سياق اقتصاد عالمي وهيمنة ثقافية متروبولية. ولا شك في أن هذه نقطة مؤلمة. وفي ارتداد مرّ، تتبع ثانديكا مكانداوير[61] تاريخ العلاقة بين المثقفين وحكومات ما بعد الاستقلال في جميع أنحاء أفريقيا السوداء. لقد ساند معظم المثقفين بناء الأمة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، لكن الأنظمة القمعية أغلقت مجالات النقاش وغالبًا

(59) ينظر: Raewyn Connell, «The Heart of the Problem: South African Intellectual Workers, Globalization and Social Change,» *Sociology*, vol. 41, no. 1 (2007).

(60) Mahmood Mamdani, «There Can Be no African Renaissance without an Africa-focused Intelligentsia,» in: Makgoba (ed.).

(61) Thandika Mkandawire, «Non-organic Intellectuals and 'learning' in Policy-Making Africa,» Paper presented to the EGDI seminar on «What do Aid Agencies and their Co-operating Partners Learn from their Experiences?» 24 August 2000.

ما طلبت الامتثال الأيديولوجي. وأبعد، خصوصًا، علماء الاجتماع الأفارقة من صنع السياسات. وعندما وصلت النيوليبرالية وبرامج التكيف الهيكلي في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته تجدد الإبعاد. وتحولت الحكومات إلى المستشارين الأجانب، في حين أن المنظمات غير الحكومية أرادت تقديم المشورة وحسب وليس البرامج البحثية الأساسية، مفترضة «أن البحوث الضعيفة كانت جيدة بما فيه الكفاية للفقراء».

تأكدت صعوبة إيجاد أرضية لتطوير العلوم الاجتماعية الأفريقية من أولئك الذين تمعّنوا في المؤسسات التي أشار إليها ممداني. ومتفحصين مناهج الجامعات في جنوب الصحراء الأفريقية الكبرى، فإن بيتر كروسمان ورينيه ديفيش[62] وبيرجيت بروك أوتنه[63] وجدوا القليل من الأفرقة في المحتويات، أو التعليم بلغات السكان الأصليين بعد أربعين عامًا من الاستقلال السياسي. ومثل تمويل المنظمات غير الحكومية، فإن المساعدة الموجهة مباشرة إلى العلوم الاجتماعية مالت إلى دعم الدراسات على مستوى صغير، والموجهة عمليًا. لننظر إلى المشروعات المدعومة أو الواردة في منظمة أبحاث العلوم الاجتماعية في أفريقيا الشرقية والجنوبية. إنها تتضمن دراسات محلية عن القيادات الشابة، ومخاطر الإيدز، والإجهاد بين الموظفين العموميين، والأمن الغذائي، والجندر، والمشاريع الصغيرة، والاستغلال الجنسي[64]. وجميعها موضوعات جليلة، لكن، وكما لاحظ هونتوندجي، تفتقد مرحلة بناء النظرية.

كما يبدو، حتى الآن، لم تؤدّ النهضة الأفريقية إلى ظهور خميرة فكرية تلهم تطورات جديدة في الفكر الاجتماعي. مع ذلك، فإن شيئًا كهذا حدث في الماضي. فدراسة موديمبي الاستقصائية الواسعة **اختراع أفريقيا**[65] تتبعت

(62) Peter Crossman & René Devisch, «Endogenous Knowledge in Anthropological Perspective: A Plea for a Conceptual Shift,» in: Odora Hoppers (ed.).

(63) Birgit Brock-Utne, «Stories of the Hunt-Who is Writing Them? The Importance of Indigenous Research in Africa Based on Local Experience,» in: Odora Hoppers (ed.).

(64) Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa, «Publications,» *OSSREA Bulletin*, vol. 2, no. 2 (2005).

(65) Mudimbe, *The Invention of Africa.*

التصدعات الإيبستيمولوجية في المعرفة حول أفريقيا، وخصوصًا تلك التي تتحدى قراءة أفريقيا على أنها «الآخر» للأوروبيين. ومنطلقًا بزخم في عشرينيات القرن العشرين، ومستكمله في الخمسينيات، فإن هذه الاستراحة الإيبستيمولوجية - وما تضمنته في علم التاريخ الأفريقي الجديد، ونقد الإثنوغرافيا، وحركة النغريتود، والفكر السياسي للاستقلال الأفريقي - جعلت فكرة وجود إنتليجنسيا مركزة على أفريقيا التي دعا إليها ممداني في وقت لاحق ممكنة.

بهذه الروح، أستذكر دراسة من جيل أقدم من جيل كنياتا وتمبلز. في عام 1916 في لندن، نشر سولومون تشيكيشو بلاتييه كتابه **الحياة المحلية في جنوب أفريقيا**[66]. لم يكن قصة مصورة عن رحلة، ولا إثنوغرافيا، ولا حكاية عن الحياة في مزرعة أفريقية، بل كان تقريرًا عن أثر **قانون أراضي المحلّيين** لعام 1913، الذي دُفع من خلال برلمان جنوب أفريقيا الأبيض بالكامل في أعقاب الاتحاد بين مستعمرات البريطانيين والأفريقانيين. وكان هدف هذا القانون إجبار المزارعين السود المقيمين [على الخروج] من أراضيهم، لخلق قوة عاملة بالأجرة لمصلحة الملّاك البيض، ولإعداد مواطن (كما أصبح يطلق عليها لاحقًا) للسود. لقد كان، باختصار، قانونًا مسيجًا بالخطوط العرقية، وتحركًا رئيسًا نحو الفصل العنصري.

كان بلاتييه مترجم محكمة تحول إلى صحافي وفي الوقت نفسه السكرتير العام للمؤتمر الوطني لسكان جنوب أفريقيا الأصليين (والذي سرعان ما أصبح المؤتمر الوطني الأفريقي). ولقد تنقل في البلاد على دراجته الهوائية ليتقصّى تأثير القانون في العائلات المشردة المطرودة من أراضيها. ويصف الكتاب حالات من عمله الميداني، وأيضًا خطبًا ووثائق ومناقشات برلمانية، وتقارير صحافية. بدأ بلاتييه تحرير الكتاب على متن سفينة [متوجهة] إلى إنكلترا، ليناشد الحكومة الإمبراطورية التدخل. وتضمنت قضيته تقريرًا مفعمًا بالحماسة

(66) Sol T. Plaatje, *Native Life in South Africa: Before and Since the European War and the Boer Rebellion* (Braamfontein: Ravan Press, 1916).

حول الآثار الاجتماعية المترتبة عن القانون، وسخرية من الادعاءات المسيحية لحكام جنوب أفريقيا، ونقدًا للكراهية العنصرية وتصلب السياسيين «البوير»، ونداء إلى المواطنة الإمبراطورية، وتنبؤًا مبطنًا بإراقة الدماء التي قد تنتج من سلوك مسار الفصل العنصري.

شعر البريطانيون بتعاطف عميق. لكن الوفد وصل في عام 1914، حين كان لدى الحكومة الإمبراطورية أمور أكثر أهمية لتعالجها. وكما أخبر لويد جورج[67] بلاتجيه في ما بعد، بالكاد يستطيع البريطانيون التدخل في الشؤون الداخلية لمستوطنة أعطوها توًّا حكمًا ذاتيًّا.

هكذا لم يحقق الوفد، كما الكتاب، غايتهما السياسية. مع ذلك، تبقى للكتاب أهمية دائمة. إذا كنا نبحث عن أعمال كلاسيكية لسوسيولوجيا العالم، فإن **الحياة المحلية في جنوب أفريقيا** هي بالتأكيد واحدة منها. إنه ليس قطعة رائدة وحسب من العمل الميداني، أُعدّ في إطار صعوبة كبيرة وتحليل أخاذ للعنصرية، وفي الحالتين قابل للمقارنة بعمل دو بوا المعاصر له، بل هو أيضًا تحليل دقيق للحالة السياسية والحالة الاجتماعية. فهو يبين كيف أن السيطرة على الأراضي وتعطيل حيازة الأراضي، في ظل الاستعمار، أمران مركزيان لنمط الهيمنة ولعبة المصالح ووعي الجماعات وعملية التغير الاجتماعي. إنه مثال صارخ على التشخيص الاجتماعي، كما إنه يبرز قضية لم تنتبه إليها السوسيولوجيا المتروبولية بالكامل تقريبًا. وسأعود إلى هذه القضية في الفصل التاسع.

(67) رئيس وزراء بريطانيا آنذاك. (المترجم)

الفصل السادس

الإسلام والهيمنة الغربية

كُلِّف نبي الإسلام إكمال الحركة التي وُجدت على مر التاريخ لمعارضة الخداع والبهتان والشرك والنبذ والنفاق والأرستقراطية والفروق الطبقية. وأصبح ذلك هدفًا للنضال بالإعلان عن أن جميع البشر هم من عرق واحد، ومصدر واحد، وطبيعة واحدة، وإله واحد.

علي شريعتي (1972)

سأعرض في هذا الفصل تجاربي مع كتابات ثلاثة من المفكرين الإيرانيين الذين تصدوا لمشكلة الهيمنة الغربية في العالم الإسلامي. وهناك أدبيات إسلامية أوسع عن هذا الموضوع؛ فالمذهب الشيعي، على الرغم من أنه معتقد الأغلبية في إيران، إلا أنه أقلية في الإسلام ككل. ولقد ركّزت على هذا المعتقد لأن خبرتي في التاريخ الإيراني أكبر من خبرتي في التاريخين العربي أو الإندونيسي، وأيضًا بسبب أهمية الثورة الإيرانية التي اندلعت في عام 1979 في إعادة رسم علاقات العالم الإسلامي بالمتروبول. والإسلام – خلافًا لنمطية وسائل الإعلام، وأيديولوجيات «صدام الحضارات» – يمر بتغيير وتجديد شاسعين، ويشكّل هؤلاء المؤلفون قوة مهمّة في هذه العملية.

وعندما أقول تجاربي، عليّ أن أقول تجاربي مع الترجمة؛ فأنا لست ملمّة بالفارسية ولا بالعربية، ولست معتمدة على تقديم المترجمين للنص وحسب، ولكن أيضًا على اختياراتهم للنصوص الذي سيترجمونها. ولحسن الحظ أن

الكتب الرئيسة للأفغاني وآل أحمد قد تُرجمت بالكامل، ولولا ذلك لما كانت كتابة هذا الفصل ممكنة.

حاولت سدّ الثغرات بدراسة تراجم [سير حياة]، وتواريخ عامة، ومختارات، ومقالات محددة. مع ذلك، فإنني أوكد أن هذا الفصل لم يُقدم بوصفه دراسة تقنية لأعمالهم، لكنه على وجه التحديد إنجاز في النظرية الاجتماعية، وأعتقد أنه إنجاز يجب على المنظرين الآخرين الناطقين بالإنكليزية الاطلاع عليه.

الرد على الدهرية

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، برز إلى الوجود في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية تشكيل ما نسمّيه العلوم الاجتماعية. وفي الوقت نفسه كان قد بدأ في العالم الإسلامي تحول أكثر حيوية، متضمنًا المعرفة والخطاب الأخلاقي حول ما هو اجتماعي، وإن بُني بطرائق مختلفة. وكان السيد جمال الدين، المعروف شهرةً بالأفغاني، شخصية مركزية في هذا التحول[1].

كُتبت أكثر أعمال الأفغاني شهرة في ثمانينيات القرن التاسع عشر عندما كان بالفعل في منتصف العمر، وكان معاصرًا أصغر سنًّا لهربرت سبنسر وفريدريك إنغلز، وأكبر بقليل من فرديناند تونيز. لكن ظروف حياته كانت مختلفة إلى حد بعيد عن حياتهم؛ لقد أمضى معظم سنوات شبابه متنقلًا في أرجاء العالم الإسلامي، من كلكوتا إلى القاهرة، وأمضى أوقاتًا في أقطار مسيحية، يعيش معتمدًا على ذكائه ودراساته المتبحرة، ونادرًا ما استطاع الاستقرار في أي مكان أكثر من بضع سنوات. انخرط بعمق في الشؤون السياسية للنخبة، لكونه مستشارًا في أوقات مختلفة للملوك في أفغانستان وإيران والدولة العثمانية، كما

---

(1) لأولئك غير المطلعين على عادات التسمية هذه: السيد (Sayyid)، تشريف يدل على أن عائلة الشخص تنحدر من أسرة النبي. والأفغاني، بديل شائع للاسم الشخصي؛ وهو يعني، قليلًا أو كثيرًا، من أفغانستان، وكان يستعمله جمال الدين نسبة إلى مركزه السياسي المهمّ بصفته مستشارًا لأمير أفغانستان. وباعتماده من قبل شخص من شيعة إيران يوحي التضامن مع السنة أيضًا.

كان متغمسًا أيضًا في الشؤون السياسية الإصلاحية في أقطار عدة، وكان مصدر إلهام حركات اجتماعية مهمة في مصر وإيران. وقد طُرِد، أو اضطُرّ إلى الهرب، من أربعة أقطار في أوقات مختلفة. ويظهر أنه كان خطيبًا ومعلمًا رائعًا، كما أنه ساعد في تأسيس أول صحيفة قرئت في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وكان له أتباع مخلصون، وربما كان مصدر إلهام في اغتيال أحد ملوك إيران. وكان البريطانيون يعتبرونه عميلًا روسيًّا، كما أن الروس لم يثقوا فيه بقدر مساوٍ. وفي النهاية، مات في الحبس، واقعًا في فخ النظام الذي كان المستفيد الرئيس من دعوته إلى الوحدة الإسلامية.

لم تكن هذه حياة ملائمة لتفكير علمي هادئ. لقد ألّف الأفغاني كتابًا واحدًا فقط هو **في حقيقة مذهب الدهريين وشرح للدهرية** (*The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris*) والمعروف بـ الرد على الدهرية (عنوان الترجمة العربية). ومعظم أعماله المكتوبة يتألف من مقالات للصحف والمجلات، والجزء الكبير من تأثيره جاء بالتأكيد نتيجة للتدريس وجهًا لوجه، وليس هذا بمستغرب؛ إذ كان لا يزال التدريس ثقافة شفهية إلى حد بعيد. وعلى الرغم من أن هناك بعض السجلات لدروسه ومحادثاته، إلا أن هناك خلافًا حول وجهات نظره بالضبط. بسبب كلّ ما تقدّم، الواضح أن الأفغاني كان مفكرًا أصيلًا، وكان له تأثير فكري قوي. وبدلًا من بناء أنظمة على طريقة سبنسر وإنغلز، أوجد نقاط انطلاق للتبادل الثقافي؛ فقد فتح مشكلات وأنشأ نماذج للنقاش طورها مفكرون في ما بعد بطرائق شتى.

ينبغي لنا رؤية الأفغاني كمفكر من نوع جديد تاريخيًّا - تمامًا كما ينبغي لنا رؤية علماء الاجتماع في أوروبا - أتاحت ظهوره وجعلته ممكنًا الاضطرابات في الثقافة والتعليم والأنظمة السياسية الناجمة عن الإمبريالية؛ إذ كان الأفغاني ممارسًا في ثقافتين، تلك التي للإمبريالية، والأخرى التي للمستعمَرين، وعمل عند تقاطع الاثنتين. كان واحدًا من أوائل المفكرين في أي مكان في العالم الذين حاولوا تعبئة موارد الثقافتين **معًا** لتوليد إجابة قوية، على المستويين العملي والفكري، على الإمبرياليين.

كانت المشكلة حادة. بلغ الأفغاني النضج في الحقبة التي دُعيت عن حق أوج القوة الأوروبية[2]. وعاش في منطقة محتلة جزئيًا من قوات عسكرية أوروبية، فيما رزحت بقية المناطق تحت ضغوط سياسية واختراقات اقتصادية أوروبية. معظم الحكومات المسلمة المتبقية كانت دمى للقوى الإمبريالية، أو واقعة بالكامل تحت ترهيبها. رأى الأفغاني هذا مباشرة عندما زار الهند فور سحق الانتفاضة الكبيرة في عام 1857. رأى نظام القاجار الواهن في إيران يُجبر إلى هذا الطريق أو ذاك بين الروس والبريطانيين، وقد حاول من دون جدوى التفاوض على سلام بين البريطانيين والحركة المهدية في السودان.

بالنسبة إلى شخص تهمه كرامة الإسلام، أصبح الأفغاني خصمًا دائمًا للإمبراطورية البريطانية، القوة العظمى في العالم الإسلامي آنذاك (على غرار ما هي عليه الآن الولايات المتحدة إلى حد بعيد) وكان جل عمله السياسي يُعنى بمحاولات، فشل معظمها على الأمد القصير، لتقوية أنظمة الحكم الإسلامية وخلق مقاومة مناهضة للبريطانيين؛ ولكنه أيضًا تقصى أسباب الضعف الرهيب الذي اعترى المجتمع الإسلامي.

هناك خيوط عدة لفكر الأفغاني حول هذه المشكلة. لقد شهد اتجاهات من الداخل استنزفت قوة الإسلام، مثل الحكام الطغاة الذين دمروا الموارد الثقافية. وشاهد إنتليجنسيا رجال الدين المسلمين، العلماء، الذين استعاضوا عن الدين الحي بسكولائية قديمة. وشاهد انقسامات المسلمين – ومن بينها الانقسام الشيعي/السني – والتي فتحت الطريق أمام الاحتلال الأجنبي.

طور أيضًا تحليلًا ثقافيًا أكثر تعقيدًا، ومن أجل هذا سأنتقل إلى أكثر نصوصه طولًا، **الرد على الدهرية**. وفي ظاهره، فإن **الرد** ليس على الإمبريالية على الإطلاق. إنه دفاع عن الدين ضد اللادين الممثل بالفلسفة الدهرية (المادية).

(2) J. P. T. Bury (ed.), *The Zenith of European Power, 1830-70*, New Cambridge Modern History, vol. X (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

بكثير من المبالغة الخطابية، قدم الأفغاني الدهرية على أنها مؤامرة مقصودة على الدين، والأكثر إثارة للاهتمام التهمة المحددة التي يوجهها إلى الدهريين، في الماضي والحاضر، بأن أفكارهم قد سببت الاستباحة والفوضى والشيوعية، وهذا يعني أنه ركز على الآثار الاجتماعية للمذهب الباطل. والأكثر إثارة للاهتمام لا يزال دفاعه عن الدين، الذي أشاد به لأنه يصنع أناسًا شرفاء، وتماسكًا اجتماعيًا. ويطور الأفغاني هذه النقطة بالتفصيل. فالدين يعزز ثلاثة معتقدات رئيسة (الإنسان هو المخلوق الأسمى، ومجتمعه هو الأنبل، وأن هناك حياة بعد الموت)؛ كما يعزز ثلاث صفات في الناس والأمم (الشعور بالحياء والثقة والصدق). وحال ترسخ هذه المعتقدات والصفات فسوف يزدهر المجتمع، ومن دونها سوف يتقهقر. ومن ثَمّ، فإن الدين هو مفتاح التقدّم: «حيث إنه من المعروف أن الدين هو من دون شك مصدر رفاه الإنسان، ولهذا، فإن أُقيم على أسس راسخة وقواعد متينة، فسوف يصبح الدين بشكل طبيعي مصدر السعادة الكلية والطمأنينة التامة. وفوق كل شيء سببًا للتقدم المادي والأخلاقي»[3].

يمكن الديانات الأخرى أن تكون لها هذه الآثار، لكن الدين الأفضل هو الإسلام. ومرة أخرى، أسباب الأفغاني مثيرة للاهتمام. فهو يجادل بأن الإسلام أسمى من الديانات الأخرى، لأنه الأكثر عقلانية. ليس فيه عقائد تعتمد على الإيمان اللاعقلاني، أو السلطان الكهنوتي:

> الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي يستهجن الإيمان من دون برهان ويستهجن اتّباع التخمينات، ويستنكر التسليم الأعمى، ويسعى إلى إظهار البرهان على الأشياء لأتباعه؛ وفي كلّ ناحية ينسجم مع المنطق، ويعتبر السعادة الكلية نتيجة للحكمة ووضوح الرؤية، وينسب الخراب إلى الغباء وانعدام البصيرة، ويضع البراهين لكل معتقد أساس بطريقة كهذه تكون مفيدة لجميع الناس[4].

(3) Sayyid Jamal ad-Din Al-Afghani, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*, Nikki R. Keddie and Hamid Algar (trans.) (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 169.

(4) Ibid., p. 172.

بهذا الإعلان الرنان، لا يتخلى الأفغاني عن انتقاده المجتمع المسلم المعاصر. وهو يواجه الاعتراض الواضح هكذا:

> إذا قال شخص: إذا كان الدين الإسلامي كما تقول، فلماذا المسلمون إذًا في مثل هذه الحالة المحزنة؟ وسأجيب: عندما كانوا مسلمين بحق، كانوا ما كانوه، والعالم يشهد على تفوقهم. أما بالنسبة إلى الحاضر، فإنني أقنع نفسي بهذا النص المقدس ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[5].

يركز خطان على التحليل الاجتماعي في **الردّ**. الأول، هو سوسيولوجيا التماسك الاجتماعي الذي يعتمد فيه الرفاه الاقتصادي والسياسي على الأسس الثقافية للعمل الإنساني؛ أسس ثقافية قدمها الأفغاني في لغة من الأخلاق والدين. وقد كانت متسقة تمامًا حتى أن الأفغاني في كتابات أخرى أكد الخطر الإمبريالي الذي يهدّد الإسلام، وأن الإسلام هو أساس المقاومة.

كُتب **الرد** في عام 1881، عندما كان الأفغاني في الهند، ونقدًا لردٍّ إسلامي مباين على الاحتلال هو حركة عليكره (Aligarh). وهذا الاتجاه الذي قاده سيد أحمد خان كان يؤكد اتّباع التحديث؛ والتعليم على النمط الغربي، والإصلاح العقلاني للإسلام، والتعايش السياسي مع البريطانيين[6]. ودعم أحمد خان بصراحة المساواة للمرأة، الذي رآه مبدأ إسلاميًا على الرغم من إنكاره في الممارسة الإسلامية. وكانت حركة عليكره بيانًا مبكرًا لمنطق التحديث الذي تم اتّباعه في ما بعد في أجزاء كثيرة من العالم المستعمَر. وبالنسبة إلى الأفغاني، فإنها تمثل تنازلًا كارثيًا للقوة الإمبريالية، وعلى وجه التحديد تقويضًا للإسلام. كان الأفغاني يريد التحديث أيضًا، لكنه أراد التحديث من موقع قوة إسلامية، لا من موقع ضعف.

تم التعبير عن هذا لاحقًا في حياته بالتزامه بحركة «الجامعة الإسلامية»، المتمحورة حول الخليفة في اسطنبول. وبدأ يرى العلماء كخلفاء محتملين

(5) القرآن [الكريم]، [سورة الرعد] 13، [الآية] 11؛ Ibid., p. 173.

(6) Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980).

لحركة تقوية المجتمعات الإسلامية. وفي عام 1891، وفي الكفاح ضد تنازل نظام القاجار الإيراني لامتياز التبغ إلى شركة بريطانية، وجه الأفغاني نداءه الشهير إلى زعيم العالم الحاج ميرزا حسن شيرازي للانضمام إلى المعارضة. وفي هذا النزاع، فإن المقاومة الموحدة للحداثيين العلمانيين، والعلماء والجماهير هزمت الشاه والبريطانيين، وخلقت سابقة حيوية للشؤون السياسية المستقبلية.

ويُعنى الخط الرئيس الثاني للفكر بالعقلانية. كان الأفغاني وارث تقاليد عقلانية في الفلسفة الإسلامية والتي كانت قوية في إيران (وهي أقلّ شهرة لدى الغربيين من تقاليد الصوفية). وفي مقالته «منافع الفلسفة»، ناقش الأفغاني عن وحدة المعرفة مستحضرًا المفهوم اللاهوتي الإسلامي «التوحيد»، الوحدة المطلقة لله. وبالنسبة إليه لم يكن هناك علم إسلامي منفصل، فالمفكرون المسلمون استفادوا، في الماضي وبشكل واسع من المعارف اليونانية، والرومانية، والفارسية، وعلى الإسلام أن يكون مرتبطًا بقوة بالتقدم في العلوم العالمية في الحاضر.

لهذا، فإنه دعا العلماء إلى الانسجام معها من خلال دراسة الكهرباء والطاقة البخارية والفونوغراف [الحاكي أو مشغل الأسطوانات] وآلة التصوير [الكاميرا] والمجال الكامل للعلوم الجديدة، والاختراعات والإبداعات الحديثة[7]. وعمل الأفغاني على مواكبة التكنولوجيا واستخدامها بنفسه - على سبيل المثال، ترويج الصحف بصفتها وسيلةً جديدة لإنشاء مجال عام إسلامي. وفي قسم من حياته العملية، استخدم التقنيات السياسية الأكثر تقليدية، بوصفه مستشارًا شخصيًا للملوك المسلمين، وفي قسم آخر لجأ إلى تقنيات مختلفة جذريًا في السياسية البعيدة، بالعيش في أوروبا ونشر أفكار في أنحاء العالم الإسلامي عن طريق الطباعة.

بالنسبة إلى الأفغاني (كما هو أيضًا، ومن المفارقات، لأحمد خان في عليكره) الإحياء الإسلامي هو في جزء كبير منه مشكلة تعليمية. والأثار المفكّكة

(7) Al-Afghani, pp. 121-122.

للدهرية والإمبريالية، والتي كانت متشابكة في عالمه، يجب التصدي لها بالتعليم الجيد. وهذا يتطلب الابتعاد من التكرار العقيم، النموذجي في المدارس الدينية. إنّ المعرفة، كما ناقش في الرد وفي نصوص أخرى، كانت المفتاح للثروة الاجتماعية والإنتاجية. وإذا كان السؤال الكبير للفلسفة الآن: ما هو سبب الفاقة والعوز واليأس والقنوط عند المسلمين، وفي ما إذا كان هناك أي علاج لهذه الظاهرة المهمة، والمحنة الكبيرة أم لا؟[8]؛ عندها يكون لزامًا على أي مسلم ذي موارد فكرية أن يركز على هذه المشكلة وأن يفعل شيئًا حيالها.

يلمّح الكاتب الإنكليزي لسيرة حياة الأفغاني إلى أن مصدر نفوذه كان عثوره داخل الإسلام على قواعد الفكر العقلاني والتحديث[9]. ولهذا لم يكن يُنظر إلى أجندته التحديثية تلقائيًا بوصفها تقديمًا غريبًا من نوعه. بعبارة أخرى، رفض الأفغاني التناقض الحداثي/ التقليدي المألوف كثيرًا في الفكر الاجتماعي الغربي.

إن هذا يجعل أفكاره مهمّة مرة أخرى من منظور أوسع. كان لدى الأفغاني، نتيجة تجربة طويلة، إحساس حاد بعلاقات السلطة العالمية في عصره، ولم ينخدع بالبِنى الأيديولوجية للقوة الإمبريالية بصفتها انعكاسًا للقيمة الثقافية، الفكرة الضمنية في مفهوم القرن التاسع عشر «للتقدم» (يُنظر الفصل الأول). لقد عدّ البريطانيين بصراحة عصابة من اللصوص والطغاة.

لكنه رأى أيضًا أن قوتهم لها آثار ثقافية رئيسة، ولهذا فإنها تتطلب نوعًا جديدًا من الرد، وليس التقليد وحسب. الدفاع عن ثقافة المستعمَرين وتطهيرها، وفي الوقت نفسه اكتساب العلوم والتكنولوجيا والتقنيات الاجتماعية من الإمبرياليين - وبالتالي لتغيير ميزان السلطة العالمية من طريق إعادة التوليد الثقافي/ السياسي داخل العالم المستعمَر - كانت هذه هي الدرب الصعبة التي اعتقد الأفغاني أنها ضرورية.

---

(8) Ibid., p. 120.

(9) Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972).

بلاغة الأفغاني غير مألوفة بالنسبة إلي، وبعض توجهاته كانت غير جذابة كتلك التي لمعاصريه الأوروبيين. إلا أنني أقدّر التزامه، وشجاعته الواضحة، وقبل كل شيء إبداعه. وفي حياته وكتاباته، يجد المرء رؤية للعالم واسعة ومستوى نفاذ البصيرة والقوة الأخلاقية وطرفًا عمليًا، وهذه نادرة في أي جيل.

التسمم بالغرب

في عام 1962، طُبعت سرًا في طهران النسخة المراقبة من كتاب موجز لشخصية من الشخصيات الأدبية المعروفة. وقد حظرتها الحكومة، لكنّ نسخًا تسربت خارجًا إلى الإيرانيين في الشتات. وفي عام 1964، أعدّ المؤلف جلال آل أحمد نسخة كاملة غير مراقبة. استولت الحكومة على الكتاب في أثناء الطباعة وأفلست الناشر، ولم يُنشر النص الكامل حتى عام 1978. وفي الوقت نفسه نُشرت طبعات من النص المراقب خارج إيران، وأصبح الكتاب رمزًا للمعارضة الفكرية الإيرانية. وعندما أصبح متاحًا بحرية في إيران عشية الثورة، صار أكثر الكتب مبيعًا.

كان الكتاب بعنوان **غرب زدگی**، وهي كلمة مُختَلَقة جاهد المترجمون لإعطائها معنى بالإنكليزية. «التسمم بالغرب» (Westocication) و«الموبوؤون بالغرب»، كانتا من بين أفضل ما بُذل من جهد؛ و«بلائية الغرب» (Westafflictedness) و«التغريب» (Occidation) من بين الأسوأ. والمترجمان جون غرين (John Green) وأحمد علي زادة، اللذان فضلا «الصدمة الغربية» (Weststruckness) لاحظا أن الجذور الفارسية لها دلالات على العدوى وعلى ضربة وقعت؛ وآل أحمد بالتأكيد يبدأ نصه بالاستعارة من مرض: «أقول إن التسمم بالغرب مثل الكوليرا». لكن هناك أيضًا دلالة على الافتتان، وأنا سأستخدم **غرب زدگی** للكتاب، و«التسمم بالغرب» (Westoxication) للمفهوم.

غرب زدگی كتاب يصعب على غريب أن يقدّره. وهو مكتوب بأسلوب شعبي للقراء الإيرانيين على وجه التحديد. وهناك تلميحات، ونِكات [مِلَح أو طرائف]، وسخرية، كان لها أن تزيد من شعبية الكتاب محليًا، لكنها لم تساعده على الانتشار.

وتتبع النص صعب أيضًا لأنه، ولأكن فظة، مشوّش. فآل أحمد[10] يحاور القراء ويستأذن نفسه ويقاطع نفسه، ويفكر في موضوع جديد، ثم ينقضه بعد ذلك، ثم يكرر نفسه، وهو متصلب برأيه، يوجّه سهامه في جميع الاتجاهات بتعليقات لاذعة عن المدارس والجيش والعلماء والمفكرين، لكنه لا يذهب بعيدًا في أي مناقشة، وسخريته من النساء المستغرِبات تصل إلى حد كراهية النساء. إنه كاتب نشط حاد البصر وذو روح دعابة ملحوظة، لكنه ليس بأي معنى كاتبًا منهجيًا (في مقالة أخرى يبدي آل أحمد[11] الانتقاد نفسه لجيله هو من المؤلّفين الإيرانيين: «نحن في عجلة من أمرنا، إننا نكتب أكثر من اللازم ونادرًا ما نكون دقيقين»). ويشير النقاد الإيرانيون الغاضبون إلى أخطاء في الحقائق وفي التفسير في **غرب زدگی**، وحتى أن الغريب يمكنه رؤية بعضها.

مع ذلك، وعلى الرغم من فوضاه كلها، يتضمن **غرب زدگی** حجة قوية. في المنظور الدولي، كان إحدى المحاولات الأولى لشرح البعد الثقافي للنزعة الاستعمارية الجديدة، وأطلق أفكارًا كان لها أن تصبح لاحقًا مألوفة جدًا. كما كان مرموقًا في اقتراح استراتيجية يمكن تنفيذها لمقاومة الهيمنة الثقافية. و**غرب زدگی** معترف به كلحظة مهمّة في تاريخ المعارضة الإيرانية، وأنا أعتقد أنه يجب أن يكون معترفًا به على نطاق أوسع.

جرى كسر قبضة مَلكية القاجار بالثورة الدستورية بين عامي 1905 و1911، التي وضعت نظامًا برلمانيًا مهزوزًا، وقد قُلب نظام الحكم هذا من قوى داخلية وخارجية، وخصوصًا البريطانية، التي أصبحت معتمدة على النفط الإيراني خلال الحرب العالمية الأولى، وانتهت فترة من الاضطرابات باستيلاء الجيش على الحكم؛ وبغطاء من دعم بريطاني استلم الجنرال رضا خان السلطة، ونصّب نفسه في عام 1925 شاهًا. اتبع رضا شاه استراتيجية تحديثية مستندة إلى تلك التي لنظام كمال [أتاتورك] في تركيا، منشئًا دولة علمانية ومبتدئًا

(10) Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Weststruckness), John Green & Ahmad Alizadeh (trans.) (Lexington, KY: Mazda, 1982a).

(11) Jalal Al-e Ahmad, *Iranian Society: An Anthology of Writings*, Michael C. Hillmann (ed.) (Lexington KY: Mazda, 1982b), p. 98.

التصنيع. ولكنه اقترب من الألمان أكثر مما ينبغي. وخلال الحرب العالمية الثانية خلعه البريطانيون والروس، مانحين أنفسهم السيطرة الكاملة على النفط وعلى طريق إمداد للاتحاد السوفياتي[12].

وبعد الحرب، كان هناك انفتاح ديمقراطي قاد إلى انتخابات حكومة مصدّق الإصلاحية التي حاولت اتّباع الحياد والتنمية، وفي آخر الأمر أممت صناعة النفط. وقد أدى هذا إلى ردة فعل عنيفة من القوى الغربية، التي رعت انقلابًا للجناح اليميني ضد مصدّق في عام 1953، وحلت الولايات المتحدة على الفور محل البريطانيين متحكمةً بالنفط والسياسة الإيرانيين. وبحلول عام 1955، كانت الحكومة دكتاتورية فردية بأيدي محمد رضا شاه، وأصبح هذا النظام واحدًا من أكثر الدكتاتوريات المؤيدة لأميركا قسوة في أثناء الحرب الباردة، على الرغم من أنه لم يكن مساويًا لنظام سوهارتو في إندونيسيا الذي شقّ بصعوبة طريقه إلى السلطة في عام 1965 عبر دماء نصف مليون إنسان.

جدد محمد رضا شاه سياسة والده في التحديث العلماني من الأعلى، مستخدمًا عائدات النفط ومساعدات الولايات المتحدة لتمويل بناء الجيش، والتوسع الاقتصادي والتعليمي، وأعمال تنمية مذهلة، مثل السدود الكبيرة. ولكن تحقق القليل من الصناعة المستقلة؛ وبدلًا من ذلك ارتفعت الواردات كثيرًا. ومستويات الاستهلاك ونمط الحياة الغربية للأغنياء – والمتهكم عليها بلطف في حكايا الحياة العائلية للطبقة العليا لأميرشاهي[13] – لم تتسرّب نزولًا إلى الطبقة العاملة. وهكذا كان هناك تفاوت اجتماعي متنام تفاقم بالتدفق الجماعي للعمال الريفيين العاطلين من العمل إلى المدن. وتم إخماد السخط الشعبي بالقوة، وسُجنت شخصيات المعارضة، أو جرى نفيها، أو قتلها، وأنشئت في عام 1957 منظمة الشرطة السرية السيئة السمعة، السافاك، التابعة للشاه، ودربها الأميركيون والإسرائيليون.

(12) Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981).

(13) Mahshid Amirshahi, *Suri & Co: Tales of a Persian Teenager*, J. E. Knörzer (trans.) (Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1995).

كان هذا هو الوضع الذي تناوله **غرب زدكَى**، الذي كُتب في عام 1961، كقضية للنظر سلمت للجنة تحقيق رسمية حول أهداف التعليم. لقد تطلبت كتابة أفكار ناقدة كهذه شجاعة كبيرة، ناهيك بعرضها على حكومة الشاه.

تحدّر آل أحمد، الذي وُلد في الوقت نفسه تقريبًا الذي استولى فيه رضا شاه على السلطة، من أسرة دينية؛ فقد كان والده وأخوه الأكبر من جملة العلماء ولهذا كان لديه إلمام بأفكار الشيعة وممارستها، ومع ذلك تحول إلى السياسة العلمانية الراديكالية. وكشاب في أربعينيات القرن العشرين، تدرب ليصبح مدرسًا ومن ثم عضوًا نشطًا في حزب توده اليساري. وبعد أن ترك توده في واحد من انشقاقاته، أصبح أحد مؤيدي مصدّق. وبعد انقلاب عام 1953، ترك الشؤون السياسية الحزبية وركّز على العمل الأدبي، وكان بالفعل قد أصبح كاتبًا غزير الإنتاج، واستمر بقية حياته يفيض بالقصص القصيرة والروايات والمقالات، والتعليقات على الثقافة والدين والمجتمع[14].

يُفتتح **غرب زدكَى** بمشهد مسرحي هزلي عن انقسام الشرق - الغرب كنزاع بين أغنياء العالم وفقراء العالم، ويتقدم عبر فصول عدة عن التاريخ الإسلامي، وبشكل رئيس الإيراني. والتنافس بين الشرق والغرب قصة قديمة جدًا، كما يناقش آل أحمد، ولكنها غيرت صيغتها في الثلاثمئة سنة الأخيرة، متحولة إلى علاقة سيطرة: «أصبحت روح المنافسة منسية الآن. لقد حل محلها شعور بالعجز والتبعية»[15].

ويعلّق آل أحمد، بأنه في ظل سلالة الصفويين، الذين جعلوا الإسلام الشيعي دين الدولة، بدأ الإيرانيون بالسعي إلى نيل موافقة الرحالة والدبلوماسيين الغربيين. ويفتح هذا موضوعًا رئيسًا في **غرب زدكَى**، انتقاد التوجه نحو الغرب. وتقريبًا قبل عشرين سنة من كتاب إدوارد سعيد عن الموضوع، رأى آل أحمد الباحثين

---

(14) Al-e Ahmad, *Iranian Society.*

(15) Al-e Ahmad, *Gharbzadegi*, p. 34.

الغربيين في المجتمعات الإسلامية عملاء رئيسيين لنظام السيطرة، ومتآمرين مع الشركات والحكومات. لقد جمع المستشرقون معلومات استخبارية، لكنهم أيضًا أنتجوا آثارًا ثقافية مع تفسيراتهم للثقافة الإيرانية تتجاوز تفسيرات السكان الأصليين: «حتى أن الرجل المسمّم بالغرب يصف، ويفهم، ويوضح نفسه بلغة المستشرقين!... لقد وضع نفسه، كشيء مُتخيّل، تحت مجهر المستشرق، وهو يعتمد على ما يراه المستشرق لا على ما يكونه ويشعر به ويجربه»[16]. وهذا النقد مختلف عن نقد سعيد، ولكن بطريقة مخيفة أكثر: الهيمنة الفكرية الغربية تحافظ على زيف الموضوع في النزعة الاستعمارية الجديدة.

النفس الخالية في الحداثة الإيرانية فكرة أخرى من الأفكار المحورية في غرب زدگي، والاقتباس أعلاه من الفصل السابع الرئيس الذي يقدم فيه آل أحمد صورة قريبة «للرجل المسمّم بالغرب». والمقصود هو الرجل حرفيًا، فالنساء لهن حيّز صغير في المناقشة، وعند هذه النقطة فإن تعليل آل أحمد للتسمم بالغرب يصبح صورة لصيغة منفرة وعقيمة لذكورية مشكّلة في أحوال الاستعمار الجديد: حمار بثوب أسد.

هذه الصورة تهكمية، لكن التهكم مثير للقلق. الرجل الجدد، كما يشير آل أحمد، لهم قشرة من التعليم الغربي من دون أن يكون لديهم عمقه؛ وفي الوقت نفسه، فقدوا تجذره في ثقافة محلية، وخصوصًا في الدين. والنتيجة ليست موقفًا مناهضًا للدين، ولكن تغريب بسيط، وعدم المبالاة تميّز المظهر الكلي للنخبة المسمّمة بالغرب:

> الممارسة المعتادة في هذا البلد هي إضفاء السلطة على أولئك الذين لا جذور لهم ومن دون شخصية، إن لم يكن على القساة والفاسدين [...] وإن كان علينا القيام بعمل جيد باتباع الغرب، فينبغي لشخص ما أن يقود الأمة، وأن يكون سهل الانقياد وغير أصيل ومن دون مبدأ ومن دون جذور، وليس من تربة هذه الأرض[17].

(16) Ibid., p. 121.
(17) Ibid., p. 116.

يحتاج الوضع إلى رجال لديهم اللباقة والانصياع والمرونة، الذين يتبعون الموضة، والذين لا عاطفة لديهم، ولا التزامٌ نحو الآخرين، ولا عمقٌ في المعرفة، وما لديهم هو الخوف والرغبة في البضائع المادية الغربية ونمط حياة استهلاكي، والموقف الذي دعاه الناقد الأدبي الأسترالي فيليبس في الوقت نفسه تقريبًا، التملق الثقافي نحو أوروبا. وكما وضعها آل أحمد، الرجل المسمّم بالغرب يتابع الأخبار الغربية، ويقرأ الأدب الغربي، وحتى أنه يتعلم عن الفلسفة الشرقية من الكتب الغربية.

يساور آل أحمد غضب خاص من المفكرين الإيرانيين العلمانيين الحداثيين. وفي مواقع متعددة من الكتاب، ينتقدهم بقسوة كوكلاء للتسمم بالغرب، إلى حد بعيد كما انتقد الأفغاني حركة الدهريين. ولا يفكر آل أحمد بشكل أفضل بقطعان المستشارين الأجانب الذين أتوا إلى إيران إبّان نظام الشاه للترويج لتحديث الاقتصاد والمؤسسات، وخصوصًا العاملين في وكالات الأمم المتحدة (انتقاده لهذه المجموعة، والذي لا بد من أنه بدا تفكيرًا شاذًّا في عام 1962، صوّر مقدمًا الانتقادات في جميع أنحاء العالم لصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في تسعينيات القرن العشرين).

هذا الوضع الثقافي والسيكولوجي هو بالتأكيد نتيجة لسيطرة الغرب السياسية الممارسة على إيران بسبب موارد النفط. مع ذلك، فإن هناك شيئًا آخر أكثر عمقًا يجري. المجتمع المسمم بالغرب تهيمن عليه الآلة، وهو مهيمن عليه بالمعنى الدقيق. إنه مجتمع يعتمد على الآلة – من الجرّار والسيارات وأجهزة التلفاز، ومصافي البترول، إلى الأسلحة – لكنه لا يعرف كيف يصممها، أو ينتجها أو حتى يقوم بصيانتها.

والآلة بالنسبة إلى آل أحمد هي كل من الواقع والرمز. من جهة الواقع، هي تكشف اعتماد الاقتصاد الإيراني الجديد على الواردات وضعف التعليم التقني والخلل في أنظمة الإنتاج القديمة. وفي صورة حيّة، يصف سفره عبر القرى والبلدات، ورؤيته لمئات طواحين الهواء الساكنة المهجورة، وهذه لم تكن ملاحظة عرَضية. وآل أحمد المعروف ككاتب قصص قصيرة اجتماعية

واقعية، أمضى وقتًا متنقلًا في المناطق الريفية لأخذ ملاحظات إثنوغرافية عن حياة القرية، وألهم مفكرين حضريين آخرين بالشيء نفسه[18]. ومن جهة الرمز، فإن الآلة تمثل التغير الخارج عن السيطرة للمجتمع الإيراني، ورغبة الإيرانيين في الأشياء بعينها التي تشوش مجتمعهم.

وعيه لتلك الرغبة، هو ما يميز آل أحمد عن كثير من المعلقين، آنذاك والآن، حول الهيمنة الثقافية العالمية. والرغبة في الدخول إلى الثقافة المهيمنة حاليًا، وامتلاك منتجاتها الحرفية، واتّباع عاداتها، واكتساب الاحترام من مبعوثيها، هي في المجتمع الإيراني قوية ومتلونة معًا. ويستخدم آل أحمد القياس على الحِرْز [الحِجاب] أو الطلسم [التميمة] - «الآلات هي تمائمنا نحن الشعب المسمّم بالغرب»[19] - التي يلبسها مالكها لتأثيرها السحري من دون أن يفهم كيف تشتغل. ولم يأخذ آل أحمد قط من أفكار التحليل النفسي، لكن بتعليله الرغبة وتقديس الممتلكات فإنه قريب للبسار الفرويدي في المتروبول.

يحتوي غرب زدگی أيضًا على المزيد من التعليقات التقليدية عن التغير الاجتماعي. «مجتمع في فوضى»: إنه مزيج من الاقتصاد الرعوي واقتصاد القرية مع سلوكيات حضرية تشكلت حديثًا، تحكمها مصالح اقتصادية أجنبية مثل التراست[20] أو الكارتل[21]. إننا متحف حي للمؤسسات الاجتماعية القديمة والحديثة، إننا نملك هذا كله في وقت واحد[22]. ويصف آل أحمد التغير في حياة الرعاة الرحّل، ومزارعي القرية، والمهاجرين من الريف إلى الحواضر، وهلم جرًّا. وعند إحدى النقاط، يلاحظ أيضًا التغير في حياة النساء، وفي قطعة متناقضة جدًّا يبدو أنه يهاجم تحرر المرأة بما هو جزء من التسمم

---

(18) Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 104.

(19) Al-e Ahmad, *Gharbzadegi*, p. 97.

(20) التراست: الاتحاد الاحتكاري. (المترجم)

(21) الكارتل: منظمات المنتجين الاحتكارية. (المترجم)

(22) Al-e Ahmad, *Gharbzadegi*, p. 129.

بالغرب، منتجًا «تحررًا مصطنعًا» في المدن، ولكنه يجادل أيضًا بأن النساء في القرى حملن منذ أمد طويل «العبء الرئيس للمعيشة». وهذا تعطُّف، لكنه ليس عدائيًّا كآية الله الخميني الذي وصل إلى المشهد السياسي الوطني في السنة التي نُشر فيها **غرب زدگی**؛ وقام بهجوم شرس وناجح على حق المرأة في التصويت.

بالنظر إلى تراكم التشوهات الثقافية والمشكلات الاجتماعية الممثلة في التسمم بالغرب، فما الذي يمكن فعله لمواجهة هذا كله؟ آل أحمد متفائل بشكل معقول: الطريقة للتعامل مع حضارة آلة ليست في رفض الآلات. وآل أحمد حُرِّف بشكل سيّئ من المعلقين الذين يرونه متعصبًا تلاديًا[23] معارضًا للتكنولوجيا[24]. الغرض هو السيطرة عليها: الآلات هي لوحة قفز طبيعية لنا، واحدة يجب أن نستخدمها لنحصل على أطول قفزة ممكنة؛ يجب أن نعتمد الآلات، ولكن يجب ألا نصبح عبيدًا لها[25].

وحده المجتمع الذي **يصنع** الآلات بدلًا من استيرادها دائمًا، يستطيع التحكم بها ويستخدمها في زراعة أكثر ملاءمة، التي من شأنها خفض الاستيراد ودعم السكان، ومع ذلك فإن الحصول على اقتصاد منتج آليًّا يتطلب قوى عاملة غير موجودة بعد في إيران. ولهذا ينافح آل أحمد عن تغييرات هائلة في التعليم، والتخلص من المناهج التي ليس لها صلة بالواقع، والتوسع إلى حد كبير في التعليم التقني. كانت هناك حاجة إلى متخصصين - إحدى مزيات التسمم بالغرب الافتقار إلى متخصصين حقيقيين - ولكن متخصصين على خُلُق؛ كما أن ثورة ثقافية ونفسية كانت مطلوبة أيضًا.

---

(23) نسبة إلى التليد، أي القديم، والمقصود هو تفضيل السكان الأصليين على الطارئين (المهاجرين). (المترجم)

(24) على سبيل المثال: Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

ولنقد مقنع، يُنظَر: Pedram Partovi, «Authorial Intention and Illocutionary Force in Jalal Ali-I Ahmad's Gharbazadigi,» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 18, no. 2 (1998).

(25) Al-e Ahmad, *Gharbzadegi*, p. 96.

بالنسبة إلى آل أحمد في ستينيات القرن العشرين، يمكن أن يأتي هذا التغيير الثقافي والنفسي من الدين وحسب. وبدا الإسلام في مسحه للتاريخ في بداية الكتاب، على أنه المجموع الكلي الاجتماعي الوحيد الذي قاوم بفعالية الاستعمار والمسيحية. ومفكرًا بالمقاومة الإيرانية في الماضي، فإن آل أحمد رأى جوهرة ثمينة مخبأة في قلوب الناس، كبذرة لأي انتفاضة ضد حكومة الظالمين والفاسدين[26]. لكن العلماء، ومع استثناءات قليلة ملحوظة، فشلوا في التعرف إليها.

يصور **غرب زدكَى**. رجال الدين الإيرانيين كجبناء، سلبيين، ينظرون إلى الوراء، مشغولين بتوافه الطقوس الدينية، عالقين في شرنقة «أحافير متحجرة صالحة لمتحف وحسب»[27]. وفي مؤلّف آخر، مثل قصته القصيرة المشهورة **السيتار**[28] عن موسيقي فقير حُطمت آلته الجديدة من متعصب مغرور، انتقد آل أحمد[29] الدين الشكلي. وهنا، فإنه ينتقد العلماء مباشرة.

هذا يشبه كثيرًا انتقادات الأفغاني قبل ثمانين عامًا. الكلمات القاسية كُتبت ليس لأن آل أحمد مناهض للدين، ولكن لأنه، كالأفغاني، يعتقد أن في مقدور العلماء التصرف بشكل مختلف. إنهم يمسكون بسلطة هائلة بين أيديهم، لأن جماهير السكان يحتفظون بإيمانهم الديني، والعلماء هم القوة الوحيدة المهمة في إيران التي قاومت التسمم بالغرب، ولهذا فإنهم الآن المفتاح للتجديد الثقافي والسياسي.

لم يستمر آل أحمد في هذه المناقشة في **غرب زدكَى** أبعد من ذلك، لكنها أصبحت موضوع كتابه التالي عن المثقفين والسياسة، وهذا الكتاب «الذي لم يُترجم بعد، ولهذا اعتمدت على روايات ثانوية عنه مثل **فهدات**»[30] يوسع

(26) Ibid., p. 61.

(27) Ibid., p. 69.

(28) السيتار: آلة طرب وترية في شمال الهند لها عنق طويل وأوتار معدنية. (المترجم)

(29) Al-e Ahmad, *Iranian Society*, pp. 58-62.

(30) Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

انتقاد المثقفين المستغربين. وهو يوسع فكرة أن أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد خلقا هوة بين الحداثيين العلمانيين والمدافعين عن القانون الإسلامي والتي يجب تجسيرها الآن. عندما تعمل المجموعتان معًا، عندئذٍ يمكن الإصلاح الحقيقي بدعم شعبي أن يحدث في التاريخ الإيراني. وهكذا أبرز آل أحمد نوع التحالف الذي تجسّد فعلًا بعد عقد من الزمن في المقدمات للثورة، لكنه لم يعش ليراها، فقد مات في منتصف أربعينيات عمره، في عام 1969.

قراءة **غرب زدگي** ككتاب ذي أهمية مستمرة بالنسبة إلى جمهور دولي، هي قراءته بطريقة معاكسة لروح ما فيه. من الواضح أن آل أحمد كتب لزمانه هو ولجمهور محلي، يمكن أن يملأ الثغرات لنفسه. والكتاب بكامله، في معنى من المعاني، مشهد مسرحي هزلي؛ مشهد رائع على وجه التأكيد.

هذه المناقشة مقتصرة على مسألة الفعل. وهذا ليس بمستغرب على الكتابة المنتجة تحت الرقابة. ولكن هذا يترك بالتأكيد خطوة غامضة في حجة آل أحمد: أطروحة الأساس الديني لمقاومة التسمم بالغرب، وهذه هي بالضبط المشكلة التي تناولها علي شريعتي الذي برز إلى الصدارة مع غياب آل أحمد عن المشهد.

علي خطى الشهداء

علي شريعتي الأصغر سنًا بعشر سنوات، تميز بصفات عدة لم يملكها آل أحمد: كان مفكرًا منهجيًا، وعالمًا اجتماعيًا واعيًا، ومبتكرًا دينيًا، وواعظًا. كان شريعتي خطيبًا بليغًا، وشاعرًا، وفي بعض الأحيان فكاهيًا، واستخدامه للتدريس الشفهي أعطاه حرية أكبر [للإفلات] من الرقابة إلى حد معين، مع أنه اعتُقل مرات عدة من شرطة الشاه، وأخيرًا توفي في المنفى. ويراه كثيرون شهيدًا. وقد حُملت صورته إلى جانب صورة آية الله الخميني في التظاهرات الحاشدة التي أدت إلى إطاحة الشاه في عام 1979، وقيل إن أفكاره كانت أوسع انتشارًا وكانت أكثر تأثيرًا من أفكار الخميني نفسه.

يتشارك شريعتي مع آل أحمد، وفي هذا الشأن مع الأفغاني، في المعارضة الشرسة للإمبريالية، وفي نقد الثقافة والاقتصاديات الغربية، وفي الإيمان بالتجديد، والقناعة بأن جذور التجديد موجودة فعلًا في الإسلام. ولكن كان هناك اختلاف عميق في النمط الفكري إضافة إلى الممارسة السياسية. وأنا أستطيع قراءة آل أحمد - متأقلمة مع أسلوبه الخاص، وجمهوره وسياقه - كناقدة أدبية من نوع مألوف، ولا أستطيع قراءة شريعتي بهذه الطريقة، فنصوصه تتطلب من أجنبي جهدًا أكبر بكثير ليدركها. ولا أزال غير متأكدة من فهمها. ولهذا اعتمدت بشكل أكبر على الأكاديميين الناطقين بالفارسية لاختبار تفسيراتي ووضع هذه الكتابة في سياقها[31].

تتطلب قراءة شريعتي جهدًا خاصًا لتقويم النصوص. وهذه النصوص تتألف بشكل رئيس من النسخ الخطية لمحاضراته، بعضها راجعه المؤلف وبعضها لم يُراجع، بعضها وُزع سرًا على أوراق منسوخة، وبعضها نشر رسميًا، وجزء صغير جرت ترجمته إلى الإنكليزية، بعضه من المتحمسين له، والبعض الآخر لم يكن كذلك، ونوعية الترجمات تتفاوت بشكل واسع. وأحد النصوص الرئيسة التي تمت ترجمتها، وهي نقد للماركسية، يبدو أنها قد تم التلاعب بها من شرطة الشاه السرية لخلق فتنة في صفوف اليسار، وليس من الواضح مدى تمثيلها لوجهات نظر شريعتي إطلاقًا[32]. ومن المؤكد أن أفكار شريعتي طورت خلال عقود من نشاطه الفكري والسياسي. وسأركز على الحقبة الممتدة بين عامي 1968 و1972، عندما طور أكثر وجهات نظره تميزًا.

(31) لقد اعتمدت بشكل خاص على العمل الرفيع لأبراهاميان وبيات وبهداد وراهنما وغماري تبريزي
Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (New Haven: Yale University Press, 1989); Assef Bayat, «Shariati and Marx: A Critique of an «Islamic» Critique of Marxism,» *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 10 (1990); Sohrab Behdad, «A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, no. 4 (1994); Ali Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (London: I. B. Tauris, 1998); Behrooz Ghamari-Tabrizi, «Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran,» *International Sociology*, vol. 19, no. 4 (2004).

(32) Bayat, «Shariati and Marx».

لقد تمت رواية القصة الشخصية لعلي شريعتي مرارًا، وغالبًا ما حولت إلى أسطورة، ولكن مع سيرة الحياة التي كتبها راهنما مؤخرًا[33]، أصبحت التفاصيل واضحة. لقد نشأ في مدينة مشهد الإقليمية في شمال شرق إيران، وهو ابن عالم نشط أسس مركزًا للفكر الإسلامي النقدي، وبالتالي كانت لدى علي الخلفية الراسخة في ثقافة الشيعة من دون أن يكون قد تلقّى علومه رسميًا في مدارس دينية. وبصفته شابًا، انخرط في الحلقات الاشتراكية الإسلامية التي أيدت مصدق، لكنه بقي بعيدًا من حزب توده الشيوعي. وفي أحد الأوقات، تميّز الشريعتيان، الأب والابن، بأنهما اعتُقلا معًا خلال حملة تمشيط لقوات الأمن. وتدرب علي معلمًا، وفي أثناء عمله في المدارس المحلية، التحق بالجامعة، خلال توسع التعليم العالي العلماني الذي كان جزءًا رئيسًا في برنامج النظام للتحديث. وبعد التخرج فاز بمنحة دراسية للحصول على شهادة عليا في الخارج، وهكذا ذهب إلى باريس.

وإلى جانب حصوله على تعليم علماني عالٍ وخبرة عملية في الشؤون السياسية المعارضة، عمّق علي شريعتي أيضًا تعليمه الديني في الطريقة الصوفية المبتدعة. وخلال سني حياته، فإن فترات الانغماس السياسي تناوبت مع فترات تجربته الدينية الباطنية، وخلال هذه الأوقات انسحب من السياسة، ومن معظم الحياة الاجتماعية على وجه التأكيد. كما أنه عانى أيضًا نوبات من الاكتئاب، لم يكن من السهل عليه التعايش معها. لكنه عندما عاد إلى السياسة عاد بمعتقدات دينية متجذرة في خبرة شخصية بالروحانيات، ولهذا لم يكن من السهل أن يهتز.

و[في أثناء وجوده] في باريس مدة خمسة أعوام، بين عامي 1959 و1964، اتصل شريعتي باليسار الفكري الفرنسي، ولاسيما بمراجعة غورفيتش (Gurvitch) للماركسية، ووجودية سارتر، وبالحركة الأفريقية المناهضة للاستعمار، وخصوصًا فانون. ثم تزوج وكوّن أسرة، وأصبح منغمسًا في الشؤون السياسية للطلاب [الوافدين] من الخارج. وبعودته إلى إيران، اعتُقِل عند الحدود، ولم يسمح له بالعمل محاضرًا. وأخيرًا، أُتيحت له فرصة العمل في جامعة مشهد،

(33) Rahnema, *An Islamic Utopian.*

وبدأ تدريس التاريخ الإسلامي والسوسيولوجيا. ازدادت محاضراته شعبية، وتحدث في حرم الجامعات في مختلف أنحاء البلاد. وبحلول عام 1971 أزعج النظام كثيرًا حتى عملت السافاك على إقالته من عمله الجامعي، لكنه كان قد بدأ من قبل يحاضر في مركز إصلاحي إسلامي في طهران، حسينية إرشاد، التي لا تتحكم فيها الحكومة مباشرة، وأصبح في عامي 1971 و1972 المحاضر الرئيس. واكتسبت إعادة تفسيره للإسلام شعبية ضخمة بين المثقفين الشباب في العاصمة، فاحتشدوا بأعداد كبيرة لحضور محاضراته. وجرى تداول الأشرطة والنسخ الخطية في الخفاء، تجنبًا للرقابة، في حين ارتفعت انتقادات عنيفة من العلماء المتشددين ضد تسييس شريعتي للدين.

في هذا الوقت، اندلعت مقاومة مسلحة شاركت فيها مجموعات فدائية ماركسية وإسلامية، وخلص النظام في النهاية إلى أن حسينية إرشاد كانت مركزًا لتجنيد العصابات المسلحة فأغلقها، فتوارى شريعتي عن الأنظار؛ وبعد بضعة أشهر سلّم نفسه في محاولة لإنقاذ والده الطاعن في السن، بعد ما اتخذه النظام رهينةً، فسجن علي شريعتي من دون محاكمة مدة ستة عشر شهرًا، واستجوبته سلطات الأمن مرارًا، وقد لا يكون قد تعرّض للتعذيب، لكنه كان محتجزًا في سجن سيّئ السمعة حيث كان هناك الكثيرون. وعند الإفراج عنه كان مريضًا، مكتئبًا، وعاطلًا من العمل. وفي عام 1977، هرب من البلاد، لكنّ قسمًا من عائلته وقع في الشرك. وفي الشهر الثاني لهروبه من إيران مات شريعتي إثر نوبة قلبية. وتطايرت الشائعات أن السافاك قتلته، وربما كان للأثر المتراكم من السجن والخوف والتدخين والإجهاد الحاد السبب في وفاته. وبصورة غير مباشرة، ربما يكون السافاك قد قتلته.

سوف أبدأ النظر في سوسيولوجيا شريعتي وليس في بياناته المفاهيمية، ولكن في نص يعطي معنى لسبب بنائه نظامًا فكريًا[34]. أحد الأحداث في التقويم الشيعي الذكرى السنوية لاستشهاد الإمام الحسين، حفيد النبي، الذي

(34) Ali Shariati, «Shahadat,» in: Mahmud Taliqani, Murtada Mutahhari & Ali Shariati, *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986).

قُتل في كربلاء (في العراق اليوم)، على يد قوات الخليفة آنذاك. وفي هذه الذكرى السنوية، ألقى شريعتي محاضرة في مركز حسينية إرشاد عن موضوع «الشهادة»، وقبل انقضاء مدة ليست بطويلة، كان بعض أعضاء المقاومة، بمن فيهم اثنان من تلاميذة شريعتي، قد اعتُقلوا وحكمت السلطات عليهم بالإعدام.

نص شريعتي عرض طويل لمعنى الشهادة، مع التركيز على قصة الحسين الإمام الثالث شخصية رمزية مركزية عند الشيعة، وهذه الذكرى السنوية هي مناسبة عظيمة للحداد الشعائري، ويعطي شريعتي للقصة المألوفة قراءة راديكالية، وهو يصور السنوات الستين الأولى من التاريخ الإسلامي كقصة ثورة اجتماعية، أطلقها النبي نفسه على مبادئ العدالة الاجتماعية الإلهية؛ كما هو موضح في العبارة المقتبسة في مطلع هذا الفصل.

وسرعان ما أُفسدت هذه الثورة بالتدريج، مع تحول المسلمين إلى قوة عالمية واستيلاء الأمويين على السلطة وإنشائهم نظامًا ملكيًا. وفي الجيل الثاني بعد وفاة النبي، كان الحسين الممثل الوحيد المتبقي للحركة الإسلامية الأصلية، لكن لم تكن لديه السلطة ولم يحظ بالاعتراف، وقد أعلن صراحة معارضة النظام الحاكم وواجه الموت، ليس في تسليم مستكين لإرادة الله، ولكن كإيماء ناشط. والرسالة التي بعث بها إلى العالم حفزت بالتأكيد تقليدًا من المقاومة يضع «علامة الإلغاء» على الحكومات كلها. ويجادل شريعتي بأن النضال ضد القهر والظلم - ولو حتى الموت، ولو ضد قوة ساحقة - متأصل في الإسلام.

حتى في الترجمة، هذا نص مؤثر جدًا، وليس من الصعب فهم تأثيره في الأصل. فعوضًا عن الدين الرسمي الأحفوري المتحجر الذي ندد به الأفغاني وآل أحمد في زمانهما، يستحضر شريعتي من أكثر المصادر تشددًا، النصوص القرآنية والأعراف المألوفة، إسلامًا ديناميًا ملتزمًا بالعدالة والتحول الاجتماعي. ومن شكل تقليدي للحزن والهزيمة، يستحضر أنموذجًا للعراك البطولي، معطيًا أهمية دينية عميقة للتضحية التي يقدمها الشبان المناضلون في الوقت الحاضر.

علاوة على ذلك، يجد شريعتي في هذه القصة الغابرة أنماطًا معينة من العلاقات الاجتماعية التي لها أهمية أوسع بكثير. وشريعتي لا يشيّد نظامًا للسوسيولوجيا على قاعدة بداهية من «قيم» دينية. فالعلاقة أشدّ حميمية بكثير: إنه يجد مبادئ اجتماعية في الدين. وفي حين أن فكرة قراءة القرآن بصفته كتابًا مرجعيًا عن الدينامية الاجتماعية قد تزعج المفكرين المسلمين التقليديين (وعلماء الاجتماع الغربيين أيضًا)، فإنها تبدو الشيء الأكثر طبيعية في العالم بالنسبة إلى شريعتي. وعلى سبيل المثال، تستحضر الفقرة المقتبسة في مطلع هذا الفصل تستحضر نظرية مؤكدة للطبقية جنبًا إلى جنب مع أخلاقيات المساواة الاجتماعية ومناهضة العنصرية.

ونظرية شريعتي عن الطبقية، على الرغم من أنها كثيرًا ما دُعيت ماركسية، هي كذلك وحسب، لكن في معناها الأكثر اتساعًا، وتشمل نظائرها الأوروبية: فوضوية باكونين، وأيضًا نظرية النخبة لموسكا (Mosca). وفي نصوص كثيرة، بما فيها «الشهادة»، يستحضر شريعتي هيكلًا للعبد والسيد، للمستغِل والمستغَل، والذي وُجد عبر التاريخ منذ التحول من الصيادين وقاطفي الثمار إلى المجتمع الزراعي. وفي فصل طويل من كتابه **علم الإسلام** (*Islamology*) الذي أصدره في عام 1969 (أهم منشوراته الأكاديمية، وهو محاضرات حول الدراسات الإسلامية)، يستعمل النسخة الإسلامية من أسطورة قابيل وهابيل ليضع في أسلوب روائي نشوء المجتمع الطبقي:

> قابيل ليس شريرًا بالغريزة [...] ما جعل قابيل شريرًا هو نظام اجتماعي ضد الإنسان. مجتمع طبقي، نظام ملكية خاصة ينشئ العبودية والتفوق، ويحوّل الرجال إلى ذئاب، أو ثعالب، أو ماعز. إنه وضع تتفشى فيه العداوة والمزاحمة والقسوة والرشوة؛ الإذلال والسيطرة، جوع بعضٍ وشره بعض آخر، الطمع، الثراء الفاحش، الخداع: وضع حيث أُسّست فلسفة الحياة على السلب والاستغلال والاستعباد والاستهلاك والإيذاء والكذب والنفاق [...] حيث تدور الأشياء كلها حول الأنانية والتضحية بالأشياء كلها من أجل الأنا، أنا كريهة وقحة وجشعة[35].

(35) Ali Shariati, *On the Sociology of Islam*, Hamid Algar (trans.) (Berkeley: Mizan Press, 1979), p. 107.

كانت هذه البنية الذي واجهها النبي، في يومه، وتغلب عليها؛ وهذه هي البنية التي أعاد الأمويون بناءها، وتحداها الحسين؛ وهذا أيضًا، كما أعتقد، مقصود به وصف الحياة في إيران زمن الشاه.

وفي الفصل التالي من **علم الإسلام**، يقدم شريعتي نقدًا لنظرية ماركس عن نمط الإنتاج، موحيًا بأن البنية الأساسية للعلاقات الطبقية تبقى ثابتة عبر التغيرات في علاقات الإنتاج، ويطور أنموذجه الخاص للطبقة الحاكمة المتمركز على أشكال السلطة. فقد تطورت سلطة مفردة أصلية عبر التاريخ إلى نظام هيمنة من ثلاثة أجزاء بمظاهر سياسية واقتصادية ودينية؛ الدولة، وأصحاب الممتلكات، ورجال الدين الرسميون. ومرة أخرى يجد أساسًا قرآنيًا لهذه الأفكار[36]. والجزء الفاضح من هذا الأنموذج هو تحديد شريعتي لرجال الدين بوصفهم عنصرًا مُكوّنًا كاملًا للطبقة المهيمنة، ويرتبط هذا بتحليله للتاريخ الديني الذي سأعود إليه.

يتقبّل شريعتي النظرة الماركسية التقليدية للمجتمع البرجوازي والرأسمالية الصناعية على أنها الصيغة المعاصرة للهيمنة الطبقية في الغرب، لكنه يضيف نقدًا هو أقرب إلى الثقافة المضادة الغربية في زمانه. وفي محاضرة أُلقيت في مدينة عبدان النفطية، أبدى رأيه في أن «الروح المهيمنة على الثقافة والحضارة الجديدتين هي برجوازية: روح كسب المال والأعمال والسعي إلى السلطة وصنع الأدوات والاستهلاك ومذهب المتعة»[37]. وهو ينتقد الخسارة، في التاريخ الأوروبي الحديث، للثقافة الدينية، وللأبعاد الجوهرية للطبيعة الإنسانية: الحب، والمثالية، والقيَم، والأهمية الوجودية.

شأنه شأن معظم راديكاليي العالم الثالث من جيله، يرى شريعتي الاستعمار الجديد امتدادًا للرأسمالية المتروبولية. وليس في أي من النصوص التي قرأتها، أو قرأت عنها، يبحث شريعتي في الآلية المحددة **المنتجة** للإمبريالية بصفتها

(36) Ibid., p. 115.

(37) Ali Shariati, *Man and Islam*, Fatollah Marjani (trans.) (Houston: Free Islamic Lit Inc., 1981).

نظامًا له سلطة عالمية، ولكن كان لديه الكثير ليقوله عن الإواليات التي تعمل من خلالها الإمبريالية في العالم المستعمَر. وكما هو الحال مع الأفغاني وآل أحمد، فإن جوهر مناقشته الهيمنة الثقافية.

وحيث إن أساس الثقافات غير الرأسمالية يكمن في دينها، فإن الاستعماريين منطقيًا يحاولون تحطيم الدين أو تحييده. وهذا سوف يحطم الهوية الثقافية لـ «الذاتية» التي توفر البديل للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية. وعلى القمة، وضعت حداثة تُفرض فيها أساليب التفكير الغربية، والمعتقدات، وحتى الأذواق الفنية، ويمكن تقديم النمط الغربي للاستهلاك.

في هذه المهمة، فإن للإمبرياليين حلفاء مهمّين داخل المجتمع المستعمَر. وفي النص الطويل المعنون: «ما الذي يجب القيام به؟» المستند إلى محاضرة في حسينية إرشاد، في عز أوقات نضاله، يحدد شريعتي[38] مجموعتين على وجه الخصوص. تضم الأولى المفكرين العلمانيين المستغربين الذين يلعبون، باسم الإصلاح الليبرالي، لعبة المستعمرين في التشويش الثقافي. وتتألف الثانية من المفكرين من رجال الدين التقليديين الذين لهم صلة أكثر قربًا بالجماهير، لكنهم يخدعونهم بدين أُحفوري متحجر يشجع على السلبية وحسب. والنتيجة هي وضع متناقض للشبّان على وجه الخصوص، الذي يرسمه شريعتي بتعاطف **في علم الإسلام**؛ ينشأون على صلة بالثقافة المحلية والدين، ومع ذلك يسيرون من خلال نظام تعليمي غربي يعكس أفكارًا لا جذور محلية لها.

تفسير الإسلام أمر مركزي لهذه المجموعة المركبة من الأفكار. ووجهات نظر الأفغاني الدينية كانت ألغازًا، ووجهات نظر آل أحمد قيلت باختصار وحسب، أما وجهات نظر شريعتي فهي ظاهرة في وهج نور الشمس. وهو، على الرغم من كل شيء، درّس منهجًا دراسيًا كاملًا عن دراسة الإسلام ونشره، وألّف كتابًا عن تجربته الصوفية، وفوّت فرصًا كثيرة لمناقشة المسائل الدينية.

---

(38) Ali Shariati, *What is to be Done? The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, Farhang Rajaee (ed.) (Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986).

وكما وضعها غماري تبريزي[39]، الدين بالنسبة إلى شريعتي دين عام. وأنا لا أدعي فهم الطيف الكامل لفكره الديني، لكن النقاط الأكثر قربًا للتحليل الاجتماعي واضحة بما فيه الكفاية.

ومن هذه [النقاط] فإن الأكثر إثارة للدهشة نظرته إلى الإسلام كدين دنيوي منشغل اجتماعيًا. لنقتبس واحدًا من تصريحاته في مبحث «ما الذي يجب القيام به؟»، يقول شريعتي:

> الإسلام دين واقعي يحب الطبيعة والقوة والجمال والسلطة والغنى والبحبوحة والتقدم وتحقيق جميع الحاجات الإنسانية كلها [...] ونبيّه رجل حياة وسياسة وسلطة وحتى جمال. وكتابه [القرآن]، إضافة إلى اهتمامه بالغيبيات والموت، يتكلم على الطبيعة والحياة والعالم والمجتمع والتاريخ [...] وهو يدعو الناس إلى الخضوع لله، ويحث على الثورة ضد القمع والظلم والجهل واللامساواة [...] وتاريخه كُتب بالثورة والنضال ضد تشويه الحقيقة، فضلًا عن مواجهة قمع الجماهير[40].

ربّما لم يلتزم شريعتي هذا الموقف دائمًا - ففي فترات باطنيته المتأثرة بالصوفية، يبدو أنه مارس دين الانسحاب - ولكن في النصوص التي كتبها بين عامي 1968 و1972، تُستعرَض هذه الأفكار بقوة. وهي ببساطة موجهة ضد إسلام الطقوس والاستسلام، والذي رآه شريعتي على أنه المحتوى الرئيس للشيعية التقليدية.

في نقده للدين الناظر إلى الوراء، لم يكن شريعتي وحيدًا. ففكرة مماثلة لإسلام راديكالي كانت تتطور لدى المجاهدين الأوائل في السنوات التي سبقت كفاحهم المسلح ضد الشاه[41]. حتى إن هناك تداخلًا مهمًا مع فكرة دين نَشِط اعتقد به آية الله الخميني، على الرغم من أنه والمجاهدين أصبحوا في ما

---

(39) Ghamari-Tabrizi, «Contentious Public Religion».

(40) Shariati, *What is to be Done?*, pp. 43-44.

(41) Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (New Haven: Yale University Press, 1989).

بعد أعداءً لدودين[42]. ويطور شريعتي الفكرة بطرائق مميزة. وهو يصر على أن الإسلام ليس معنيًّا اجتماعيًّا وحسب، لكنه على وجه التحديد دين **ثوري**، ملتزم من البداية بالمساواة الاجتماعية، ومناوئ لبنى السلطة على اختلاف أنواعها. وهو يجد نصوصًا قرآنية لدعم هذا. ويستدل على ذلك من المبادئ العَقَدِيَّة الإسلامية، وعلى وجه التحديد من **التوحيد**، وحدانية الله المطلقة، والتي نتيجتها اللازمة هي الوحدة، وبالتالي المساواة بين البشر.

ومبدأ المساواة هذا يمتد إلى المرأة. ويقول شريعتي محاججًا، في مواقع كثيرة ومستشهدًا بنصوص قرآنية، إن النساء والرجال خُلقوا بطبيعة واحدة وهم يستحقّون الاحترام بالمثل، وينتقد النقاب بحدة، ويعتبره تقليدًا غير إسلامي مهينًا، وكذلك عزل النساء، وهو يدافع عن تعليم المرأة ومشاركتها السياسية؛ وحضور النساء لمحاضراته في حسينية إرشاد كان إحدى شكاوى التقليديين ضده. وفي أي حال، في محاضرة عام 1971 عن حياة فاطمة، ابنة النبي وأمّ الحسين، عرض مثالًا إسلاميًّا أعلى للصفة النسوية التي ما زالت تقوم على خدمة النساء للرجال في الأسرة. لقد دافع عن تعليم النساء لأنه يجعلهن أمهات أفضل. ومثل خصومه المحافظين، يبدو أنه كان يخشى من الحياة الجنسية المستقلة للنساء[43]. وكما هو شأن الكثير من الرجال الراديكاليين في جيله حول العالم، فإن الراديكالية تصبح ملتبسة في عالم الجنوسة.

وفي نواحٍ أخرى، يرى شريعتي في تقليد النضال ضد الهيمنة جوهر التاريخ الديني، على الأقل في الديانات النبوية الإبراهيمية: الإسلام والمسيحية واليهودية، وهذا يرتبط بأنموذجه الطبقي: هناك مقابل بنية السلطة، توجد جماهير تمارَس عليها السلطة. وفي العقيدة الدينية يمكن العثور على معنى إيجابي لهذه الجماهير. ويناقش شريعتي في **علم الإسلام**[44] المفهوم القرآني لـ «الناس»، الذين يعتبرهم فعليًّا كوجود الله على الأرض، ومفهوم الأمة، أي

(42) Vahdat, pp. 153 ff.

(43) Adele K. Ferdows, «Women and the Islamic Revolution,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 15, no. 2 (1983).

(44) Shariati, *On the Sociology*, pp. 116 ff.

المجتمع الإسلامي، الذي يصفه كمجتمع في حركة نحو هدف مشترك. وأنا لا أعتقد بوجود اتساق كامل بين محاضراته، ولكن لا شك في أن هناك قصدًا عامًّا على تثبيت مكانة جماهير الناس على أنها الاهتمام المركزي لكل من الدين والإصلاح الاجتماعي.

إن إساءة استخدام العلماء لاتصالهم بالجماهير هي الأساس في غضب شريعتي عليهم. ومثل آل أحمد، فإنه يرى في نشوء المذهب الشيعي الرسمي في ظل حكم سلالة الصفويين كارثة دينية، لكن شريعتي يذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ يرى أن تحالف رجال الدين وسلطة الدولة كنمط متكرر في التاريخ الديني، موجود في الإسلام المبكر، وفي مسيحية القرون الوسطى، وفي أماكن أخرى. وهو يعطي هذا النمط تفسيرًا عقائديًا حادًّا: الدين الثوري توحيدي، ودين تحالف المتشددين والدولة المتعددة الآلهة، وإسلام زائف.

الكفاح ضد عبادة الآلهة الباطلة فكرة مركزية في القرآن، كما هي في الكتاب المقدس. وشريعتي هنا يعرف المذهب الشيعي المتشدد كحيلة تحل محل الإسلام. فلا عجب أن خصومه من رجال الدين كانوا منزعجين. كان شريعتي، في حياته وبعد مماته، محطًّا لهجمات عدائية جدًّا من رجال الدين المحافظين ومؤيديهم. وكذلك كان هناك المزيد من النقد الموزون من العلماء الإسلاميين الذين أشاروا إلى افتقار شريعتي بالفقه الإسلامي، واستعماله غير الدقيق للتاريخ الإسلامي، وإلى مشكلات عقائدية في مواقفه من العقل والنبوة. ومع انتشار نفوذه، لجأ بعض رجال الدين إلى الخطوة الرسمية الجادة بإصدار نصيحة (فتوى) إلى المؤمنين بعدم الذهاب إلى محاضراته ولا قراءة كتبه[(45)].

مع ذلك، فإن مناقشة شريعتي لتعددية الآلهة [الشرك] ليست طائفية بقدر ما هي سوسيولوجية. ينتج مجتمع الطبقات تحالفات تتخذ شكلًا دينيًا. وفي محاضرة ألقيت على قارعة الطريق في عبدان، يجادل شريعتي بأن مجتمعًا مبنيًّا

(45) Rahnema, pp. 206-209, 266-276.

على تقسيم اجتماعي يولّد في تجربة أعضائه دينًا متعدد الآلهة والذي بدوره يوفر تبريرًا للنظام الاجتماعي المقسَّم:

> إنها صورة الأرض منعكسة على السماء، أي رجال الدين الحاكمين في تبريرهم للوحدانية الشبيهة بتعددية الآلهة بقولهم إنّ الوحدانية الشبيهة بالشرك تبرّر التحوّل من الوحدانية الطبقية العرقية إلى الشرك الطبقي العرقي [...] عندما تتغير وحدة الإنسان الفطرية إلى تعددية الإنسان الأصلية، كذلك فإن وحدة الله الفطرية ستتغير إلى تعددية أصلية، والتي هي نظام مشرك[46].

وفي صورة أخرى لحجته، في حسينية إرشاد: «الناس متعودون حياة مفتونة بفكرة حياة الآخرة، حيث ينسون أحوال حاضرهم إضافة إلى أحوال أحداثهم. ويحوّل الإسلام إلى أداة يُصرف فيها المسلمون عن مصيرهم»[47].

وبقيامه بمناقشات كهذه، ينازع شريعتي بفظاظة احتكار العلماء للمعرفة الدينية. وليس من المفاجئ أنه يلجأ أحيانًا إلى أنموذج الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، وإلى سابقة محمد عبده، أحد أتباع الأفغاني المصريين الذي روّج بتأثير كبير للعودة إلى الفهم الشعبي لنص القرآن ذاته.

يتخذ شريعتي أيضًا موقفًا صلبًا في مسألة «الاجتهاد»، أي إصدار الأحكام أو التفسير. وما إذا كان باب الاجتهاد مغلقًا الآن - أي ما إذا كانت التعاليم الرئيسة للإيمان والفقه قد استقرت - فهذه مسألة نوقشت طويلًا بين مدارس الفكر الإسلامي. والعرف الشيعي متفق بشكل عام على أن الباب لا يزال مفتوحًا، لكن الإجراءات مقيدة[48]. ويترك شريعتي الباب مفتوحًا على مصرعيه. وفي وثيقة لافتة من عام 1971، تكشف عن خطته لحسينية إرشاد لتكون مركز بحوث عالميًّا، فإن شريعتي يعتبر الاجتهاد مبدأ لحرية التفكير والمغامرة العلمية، كما التجديد الإسلامي. وعلى هذا الأساس، يعرض حقبة فكرية جديدة:

---

(46) Shariati, *Man and Islam*, p. 21.

(47) Shariati, *What is to be Done?*, pp. 39-40.

(48) Juan R. Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar,» in: Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven: Yale University Press, 1983).

> سيتولى الأمر نسل جديد من العلماء المسلمين، وهم الذين يتلمّسون الإسلام في قلوبهم وعقولهم، والذين لديهم الإلمام العلمي بالثقافة والحضارة ومدارس الفكر الإسلامي، والذين يعرفون منهجية البحث العلمي، ويعرفون تقدم العلوم في العالم المعاصر، باختصار، الذين يعرفون كلتا الثقافتين[49].

وبافتراض أن شريعتي رأى نفسه واحدًا من «النسل الجديد»، فإن بإمكاننا أن نستنتج أن معرفة الحضارتين تعني عدم معرفة كلٍّ منهما على حدة، لكن تطوير التحليل يعمل عضويًا في الاثنين. وقد سعى شريعتي إلى تفسير موحد، ويجب أن نقرأ استحضاره المتكرر للنصوص القرآنية والأعراف الإسلامية في هذا السياق. وهنا، يستطيع شريعتي الاعتماد على العرف الشيعي حول الثراء غير المحدود للرسالة الإلهية: «فهم لغة القرآن المتعددة الأبعاد، واكتشاف المعنى الداخلي للقرآن الذي، مثل الطبيعة، له جوانب مختلفة عند النظر إليه من زوايا مختلفة»[50]. ولم يكن يقدم صورًا دينية للمناظرات المعاصرة وحسب، بل يحاول اكتشاف البنى المشتركة في الميدانين، ولهذا يجد معاني معاصرة صالحة في النصوص والقصص القديمة. ومن هنا، على سبيل الاستشهاد، احتفاؤه بأبي ذر [الغفاري]، أحد صحابة النبي، والذي تَرجم شريعتي، وهو شاب يافع، سيرة حياته، وبقي يعدّه أنموذجًا ساطعًا للمساواة الإسلامية.

علينا أيضًا فهم حجج شريعتي بلغة الخلافات التي كان يشترك فيها. فمن عام 1968 إلى عام 1972 دافع شريعتي عن الإسلام ضد المد الصاعد للماركسية الملحدة بين الشبّان؛ ودافع عن الإسلام الناشط والثورة ضد نزعة المحافظة لدى العلماء؛ ودافع عن الاشتراكية والمساواة ضد التنمية الرأسمالية؛ ودافع عن هذا كله ضد دكتاتورية الشاه؛ كما دافع عن العالم الثالث ضد الإمبريالية الغربية والسيطرة الثقافية.

لهذا، فإن الكثير من كتاباته مُعبأ للعراك، ولهذا لا يكاد يكون من المستغرب أن قدرًا كبيرًا من وضعه للمفاهيم موجز، والإلحاح في نصوصه

---

(49) Shariati, *What is to be Done?*, p. 114.

(50) Ibid., p. 110.

ملموس. لقد كان يعيش في مجتمع مضطرب، وبعض طلابه كانوا قد أصبحوا منخرطين في انتفاضة مسلحة، وكان هو يعيش على حد سكين من التسامح في مقابل نظام عنيف؛ والذي أسكت صوته في وقت وجيز. وكانت المشكلة المركزية في أفكاره ليست تبرير التغيير وحسب، بل أيضًا استراتيجية التغيير.

هنا، ووفقًا لكاتب سيرته، هناك اثنان من شريعتي؛ أو ربما شريعتي واحد تغير حكمه حول اللحظة التاريخية بشكل دراماتيكي. في الوقت الذي كتب **علم الإسلام**، كان يعتقد أنه لا تزال هناك مهمة واسعة من الإعداد الثقافي للتغيير الاجتماعي يجب القيام بها. يجب أن يكون هناك تخصيص نقدي للثقافة الغربية في حين أن الإسلام بحاجة ملحة إلى التجديد من موارده الخاصة. وهذا العمل يجب القيام به في جميع الأقطار التي تهيمن عليها الإمبريالية. وإذا كانت الهيمنة تعمل بالسيطرة الثقافية فعندها يجب أن تشمل المقاومة مخاصمة ثقافية وإعادة اكتشاف الهوية المحلية، أو الذاتية، منازعة «عدم الجدوى» الناتج من فرض الثقافة البرجوازية، وقد كان هذا هو البعد الذي يجده في سياسات مفكري العالم الثالث من فانون وكنياتا إلى غاندي وطاغور؛ وفي العالم الإسلامي، الأفغاني وعبده. والنطاق الواسع لعلم الإسلام، وجدول الأعمال الواسع للبحوث والتعليم الشعبي الذي خططه شريعتي لحسينية إرشاد يبين حجم هذه المهمة للنهضة والتنمية الخلاقة.

لكن في الوقت الذي كتب شريعتي الوثيقة اللاحقة، كان الكفاح المسلح قد بدأ وكانت الأزمة السياسية تتصاعد. ويبدو أنه أصبح مقتنعًا بأن الوضع الثوري قد تبلور، وأن محاضراته في عام 1972 هي فعليًّا تحريض على العصيان المسلح. ولقد أخطأ بضع سنوات وحسب. لقد كان يرى المجتمع الشيعي حركة اجتماعية شاسعة متوجهة في حد ذاتها نحو إطاحة النظام وإنشاء نظام جديد بوصفه حزبًا ثوريًا.

عرَّف شريعتي مهمة بناء ثقافة تحويلية على أنها مهمة خلق «أيديولوجيا». ومفهومه للأيديولوجيا مختلف تمامًا عن [المفهوم] الماركسي: إنه أقرب إلى مفهوم مانهايم (Mannheim) لليوتوبيا، وهي تعني نظامًا ديناميًّا من الأفكار قادرًا على تغيير العالم. وكما وصفها شريعتي في محاضرة عن الأيديولوجيا: «كل

مفكر هو بالتالي مسؤول عن تغيير الوضع الراهن المتعلق بمثله ومعتقداته»[51]. من الواضح أن دِينًا يمكن أن يكون أيديولوجيا، وشريعتي رأى الإسلام في هذا الضوء، ورأى أن مهمته هي خلق أيديولوجيا إسلامية للأحوال الراهنة.

هذه لم تكن مهمته وحده، بل كانت مهمة نوع معين من المفكرين. وإحدى النواحي الأكثر إثارة للاهتمام في فكر شريعتي هي سوسيولوجيته للمثقفين. سبق وأشرت إلى رأيه في رجال الدين المحافظين بوصفهم جناحًا مفكّرًا للطبقة الحاكمة. وفي الأحوال الخاصة بإيران المستعمرة الجديدة، فإن شريعتي، رأى أن المفكرين من رجال الدين قد تم تحديهم بمجموعة من الأكاديميين العلمانيين، المفكرين ذوي النزعة الغربية. وتشمل هذه المجموعة العلماء والتكنولوجيين، وكانت لها قاعدة في نظام التعليم العلماني، وقد تواطأت المجموعتان في الهيمنة الإمبريالية، كما سبق ورأينا.

هذه الصورة ليست بعيدة من صورة آل أحمد في **غرب زدگی**، لكن شريعتي زادها تعقيدًا ببعد الأيديولوجيا. وهي فوق المجموعتين ومقابلهما، على الرغم من أنها مستمدة من كلتيهما؛ كان هناك مفكرون أدوا وظيفة التحويل الثقافي. وقد دُعي هؤلاء بـ «الروشنفكر»، وهو تعبير فارسي آخر يبدو أنه من المستحيل ترجمته: من بين المحاولات [للترجمة] «النفوس المستنيرة» و«المفكرون الأحرار». ويصف شريعتي هذه المجموعة بشكل مختلف في المحاضرات المختلفة، ولكن تصوره العام واضح. فهو يعتبر أن المفكرين هم الذين يؤدون وظيفة نبوية، من دون أن يكونوا أنفسهم أنبياء. وفي محاضرة عام 1971، ناقش الروشنفكر بإسهاب، وهو يدعوهم «بأولئك الذين لديهم حس بالمسؤولية في ما يتعلق بزمانهم ومجتمعهم ويرغبون بالقيام بشيء حيال ذلك»[52].

هذه صيغة حذرة وكل عبارة لها أهميتها. أولًا، مثل هؤلاء الناس معرّفون ليس بمعرفتهم التقنية، بل بحسهم بالمسؤولية الكبيرة؛ هم أناس يقودون الآخرين، والذين يفكرون دائمًا ويحددون اتجاهات التغيير للمجتمع. قد يأتون

(51) Shariati, *Man and Islam*, p. 85.

(52) Shariati, *What is to be Done?*, p. 4.

من الإنتليجنسيا ولكنهم يأتون أيضًا من الجماهير. ثانيًا، إن عليهم مسؤولية تجاه زمان ومجتمع محددين، ودورهم ليس إنتاج حقائق عالمية، ولكن فهم الوضع المادي لمجتمعهم، وإدراك حقيقته الداخلية، ونشر هذا الفهم إلى الآخرين. مشكلات أوروبا ليست نفسها مشكلات آسيا، والحلول لذلك سوف تختلف (يقدم شريعتي نكتة جيدة عن أحد أتباع سارتر الافتراضيين الذي يحاول نشر الوجودية بين الفقراء في الهند). وثالثًا، إنهم يرغبون في القيام بشيء حيال ذلك، ولا يكفي امتلاك الرؤية. ولهذا، فإن المفكرين المستنيرين يجب أن يتصلوا بالناس، ويجب أن يحوزا ثقتهم، وأن يجعلوا تحويل الوعي ممكنًا.

هذا ليس أنموذجًا لطليعة لينينية. وشريعتي واضح حول خطر مثل هؤلاء الناس الذين يدّعون مناصب القيادة السياسية، ويعطي أمثلة مؤلمة من الحركات المناهضة للاستعمار في شمال أفريقيا. «إن عملهم الوحيد هو إضفاء الوعي على الجماهير، هذا كل شيء... أن يعيدوا المجتمع المتنافر إلى ذاته الحقيقية»[53]. إنه على وجه التحديد دور القيادة الثقافية، مع مضامين قوية من الطاقة والإبداع. أما كيف يمكن إنشاء مثل هؤلاء الأشخاص، فإن شريعتي لا يقول؛ وفي بعض الأحيان يكاد يشير إلى أنهم معينون من الله، وربما كان هذا فعلًا ما يفكر به.

هكذا، فإن مفهوم الروشنفكر حدده، بطريقة أخرى، وصف شريعتي الثقيل جدًا لما لولا ذلك، للهيمنة الثقافية على الإمبريالية على العالم الثالث، وعلى المجتمع الإيراني من الثقافة البرجوازية المقلّدة والدين المحافظ. والمصطلح عائم بحرية لأنّ يعطي تعريفًا اجتماعيًا واضحًا، لكنه يرمز بالتأكيد بالنسبة إلى جمهور شريعتي إلى هشاشة أنظمة الهيمنة، والإمكان الدائم للإرادة الفاعلة، والمعارضة والتغيير.

مع شريعتي، وأكثر من معظم المفكرين، فإن محاولة إنشاء هندسة نظرية،

(53) Shariati, *Man and Islam*, p. 110.

أي نظام استنباطي رسمي «النظرية شريعتي الاجتماعية»، محكومة بالفشل (لمثل هذه المحاولة، ينظر أخافي)[54]. ومع ذلك، فقد كان مفكرًا منهجيًّا بمعنى آخر، متبعًا منطقًا متجذرًا في الحالة الاستعمارية الجديدة، في قراءته للإسلام، وفي المطالبة بفعل اجتماعي.

يبدو أنه كان لمنطقه تأثير قوي، على الأقل في الجيل الحضري الشاب في سبعينيات القرن العشرين. وبعد الثورة، اختلفت القصة تمامًا. ففي نضالات عنيفة حول توجه الثورة انهزمت هذه الحركات الأكثر قربًا من راديكالية شريعتي. وانتصرت القوات المحافظة المحيطة بالخميني في مواجهة مسلحة عام 1981. ولقي أكثر من عشرة آلاف من الناشطين المجاهدين وغيرهم من المنشقين مصرعهم، وفرّت قيادة المعارضة إلى المنفى.

دافعت القيادة الدينية المنتصرة عن الملكية الخاصة، وأغلقت باب الإصلاح الجندري، وطهّرت الجامعات. وتمثلت النتيجة على الأمد الطويل في مجتمع متفاوت بدرجة عالية. وحل محل حركات الإصلاح السياسي تأكيد السلطة الدينية المحافظة وتسربت إلى الداخل أشكال جديدة من تسمم الأثرياء بالغرب، في حين بدت مداخيل الطبقة العاملة أنها تهاوت[55]. ونُقل عن زوجة علي شريعتي في عام 1980 قولها إنه لو كان حيًّا آنذاك، لكان في السجن. لكن لو أنه التزم الأفكار الرئيسة لمؤلفه الكلاسيكي، لكان سيظن أن النزعة السلطوية الشيعية، تعتريها أيضًا مواطن الضعف، واحتمالات مواجهتها بمعارضة شعبية وتغيير.

Shahrough Akhavi, «Shariati's Social Thought,» in: Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran.* (54)

Paul McGeough, «The Changing Face of Iran,» *Sydney Morning Herald* (19-20 August, 2006). (55)

الفصل السابع

التبعية والحكم الذاتي والثقافة

يجب عدم خلط المعرفة الذكيّة بأفكار الآخرين والخضوع العقلي لها، والتي نتعلم منها ببطء تحرير أنفسنا.

راوول بريبش (1950)

كانت أميركا اللاتينية أول منطقة كبيرة من العالم سيطر عليها الغزاة الأوروبيون، وكما يلاحظ أنيبال كيخانو[1]، فإن خمسمئة سنة من الاستعمار والاستعمار الجديد أرست وثبتت توجهًا قويًا نحو أوروبا بين مفكري أميركا اللاتينية. والرباط عاطفي، كما هو مفاهيمي. وعندما سمعت الشاعرة التشيلية العظيمة غابرييلا ميسترال باندلاع الحرب في أوروبا، كتبت بطريقة مؤثرة عن «الأم العجوز» (Old Mother)، التي آوتنا، وتحترق الآن بالحرب[2].

يُظهر مقدار كبير من العلوم الاجتماعية في أميركا اللاتينية النمط الذي رأيناه في أستراليا وأفريقيا؛ مفاهيم ومناهج مستوردة تطبّق على المواد الخام للمجتمع المحلي. والاختلاف عن المنظرين في المتروبول وجد تعبيرًا رائعًا في كتاب حديث عنوانه **المرآة الأخرى: النظرية الكبرى من منظور أميركا اللاتينية** (*The Other Mirror: Grand Theory through the Lens of Latin America*)،

(1) Aníbal Quijano, «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America,» *International Sociology*, vol. 15, no. 2 (2000).

(2) Gabriela Mistral, *Selected Poems* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003), p. 285.

إذ يحدد المحرران ميغيل أنخيل سنتينو وفرناندو لوبيز ألفس[3]، بقلق أنهما «لا يقترحان نظرية 'أميركية لاتينية' لتحل محل 'الأوروبية'، بل إنهما 'يقدمان' أميركا اللاتينية إلى القارئ المتحدث بالإنكليزية كحالة أخرى تعكس تنوعات جديدة لأفكار التيار الرئيس في العلوم الاجتماعية.

يمكن بالتأكيد أن تكون النظرية الشمالية المكتوبة في الجنوب مثيرة للإعجاب. ومثال جيد هو **العولمة الثقافية وما بعد الحداثة**[4]، لخوسيه خواكين برونر، وهو مساهمة تشيلية في المناظرة حول العولمة ويمكنها دعم أي من النصوص المتروبوليتة التي نوقشت في الفصل الثالث. في الواقع، إنه يشاطر معظم افتراضات تلك الأدبيات ولغتها، ناظرًا إلى العولمة الثقافية على أنها مشكلّة من ما بعد الحداثة ورأسمالية ما بعد التصنيع والديمقراطية الليبرالية وثورة الاتصالات. ومعظم الأدبيات التي يستشهد بها برونر هي الأعراف المتروبولية الحديثة؛ غيدنز وهبرماس وبودريار وداهرندورف (Dahrendorf). وعندما يكتب عن أوجه عدم المساواة، فإنه يقوم بذلك بالطريقة نفسها التي يقوم بها الأوروبيون، بالاستشهاد بإحصاءات الأمم المتحدة. وهو يناقش عند نهاية الكتاب علاقات المركز بالأطراف، ويؤكد أن الثقافات في الأطراف آخذة في الازدهار. وهذه النقاط ستكون استثنائية في نص متروبولي عن العولمة من تسعينيات القرن العشرين. مع ذلك، فإن كتاب برونر، عمومًا، مكتوب من وجهة نظر ثقافة غربية معمّمة، ونقاطه المرجعية المفاهيمية والسياسية والتاريخية هي أوروبية.

لكن ينبغي أن نتذكر أن أميركا اللاتينية كانت أيضًا الجزء الأول من العالم الذي كسر سيطرة الاستعمار على نطاق قارّي. وأدى البحث عن استقلال فكري إلى اتجاهات كثيرة، من إعادة النظر في الماضي المحلي في التأملات

(3) Miguel Centeno & Fernando López-Alves (eds.), *The Other Mirror: Grand Theory Through the Lens of Latin America* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 3.

(4) José Joaquín Brünner, *Globalización cultural y posmodernidad* (Chile: Fondo de cultura económica, 1998).

الشهيرة عن المكسيك لأوكتافيو باث، في **متاهة العزلة**[5]، إلى مدرسة التبعية في إعادة التفكير في بنية الاقتصاد العالمي.

يتعذّر عليّ رسم خريطة لمجمل هذه المدرسة الفكرية في فصل واحد. لا بل إنني آمل بتتبع خيط مهم داخلها؛ مناقشة الاستقلال الذاتي والسلطة، واللذين بدأ منذ خمسين عامًا بالاقتصاد وانتهيا بالثقافة، ومتسائلة باستمرار عن الاستراتيجيات السياسية للتغيير.

المركز والأطراف

أبدأ بوثيقة لا تحظى بمطالعة في الوقت الحاضر، ولكن لها الحق في المطالبة بأن تكون من أكثر البيانات أهمية في العلوم الاجتماعية في القرن العشرين.

في عام 1949، كانت إحدى الهيئات المنشأة حديثًا للأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لأميركا اللاتينية (سيبال - CEPAL)، تعمل على مسح عام للشؤون الاقتصادية في المنطقة. وكانت الهيئات الإقليمية استثنائية في إطار عمل الأمم المتحدة آنذاك، وكان إنشاء «سيبال» قد قوبل باعتراض الولايات المتحدة. ومن أجل كتابة مقدمة للتقرير الإحصائي استدعي أحد الخبراء، وهو اقتصادي أرجنتيني يُدعى راوول بريبش.

بدا بريبش، بوصفه اقتصاديًا تقليديًا، يعمل أكاديميًا وفي الوقت نفسه موظفًا عامًا في بوينس أيرس. وفي ظل النظام المحافظ في ثلاثينيات القرن العشرين، أصبح المدير العام للبنك المركزي في الأرجنتين، حتى أُقيل بعد انقلاب عام 1943، وفي السنوات القليلة التالية، طوّر نقدًا لجميع الاقتصاديات المتعارف عليها، المهووسة بالتوازنات، ولكينز (Keynes) الذي رآه واقعيًا بشكل غير كافٍ. وكان بريبش معنيًا بديناميةِ الأنظمة الاقتصادية التي تعمل من خلال دورات اقتصادية، ثم، وبشكل متزايد، بالفروق بين الاقتصادات التي هي «مراكز دورية» واقتصادات الأطراف. ومعرفته بالاستراتيجيات البديلة تشكلت أيضًا

(5) Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, enlarged edn. (London: Penguin, 1950).

من خبراته العملية في بلدان أميركا اللاتينية التي ردت على انكماش ثلاثينيات القرن العشرين والأزمة الاقتصادية في الحرب العالمية الثانية بزيادة صناعاتها المحلية[6].

مع هذه الخلفية، كتب بريبش نصًا قويًا سبب نوعًا من الضجة في مؤتمر «سيبال» في هافانا في عام 1949. وعلى أمل ترطيب أي ردة فعل، فصل مسؤولو الأمم المتحدة هذا النص عن المسح الرسمي ونشروه مقالةً منفردة سُمِّيَت: **التنمية الاقتصادية في أميركا اللاتينية ومشكلاتها الرئيسة**. وجاءت نتائج هذا التكتيك عكسية بشكل مريع. وذاعت شهرة بريبش، وأشيد بالمقالة على أنها بيان استراتيجي رئيس للبلدان النامية. وبحلول نهاية عام 1950 تم تعيينه أمينًا عامًا تنفيذيًا لـ «سيبال»، ومقرها العاصمية التشيلية سانتياغو. وكان بمقدوره هنا أن يجمع معًا، على أساس دائم، مجموعة موهوبة من الباحثين الاقتصاديين والاجتماعيين؛ ما يمكن أن نسمّيه الآن مجموعة فكرية لاستراتيجية التنمية[7].

ينبع اهتمام بريبش بمثل هذه الاستراتيجية من اعتقاده بأن العمل بات ملحًا، وأن اقتصاديات سياسة «عدم التدخل» (laissez-faire) لم تستطع التوصل إلى حل. وخلال العقدين التاليين، دعت «سيبال» بقوة إلى استراتيجية «تصنيع بديل من الاستيراد» للحد من الاعتماد على الصناعات المستوردة وإلى تنويع الصادرات. وسواء بسبب هذه الدعوة أم لا، اعتمدت السياسة بشكل واسع في أميركا اللاتينية (وبعض الأجزاء الأخرى من الأطراف، بما فيها أستراليا) من أربعينيات القرن العشرين حتى سبعينياته. وإجمالًا، فإن الاستراتيجية قد عملت، منتجة نسب نمو عالية وإنتاجية

---

(6) Joseph L. Love, «Raúl Prebisch (1901-1986): His Life and Ideas,» *British Library Document Supply Centre*, 88/29440 (1986); Edgar Dosman, «Markets and the State in the Evolution of the 'Prebisch Manifesto',» *CEPAL Review*, no. 75 (2001); Carlos Mallorquin, «Raúl Prebisch before the Ice Age,» in: Edgar J. Dosman (ed.), *Raúl Prebisch: Power, Principle and the Ethics of Development* (Buenos Aires: IDB-INTAL, 2006).

(7) Dosman, «Markets and the State;» John Toye & Richard Toye, *The UN and Global Political Economy: Trade, Finance, and Development* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

أعلى، على الرغم من أنها أيضًا واجهت مشكلات التضخم والحدود المضادة للتصنيع[8].

بحلول أوائل ستينيات القرن العشرين، خفّت مواجهة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي قليلًا وأصبحت الأمم المتحدة مسرحًا لترتيب جديد للسياسة الدولية. وبدأت أقطار بلدان الجنوب ترى أن لها مصالح مشتركة تعترض سبيلها قوة بلدان الشمال – في كثير من الحالات أسيادهم المستعمرون السابقون – وبدأت بالضغط من أجل تنازلات اقتصادية. وأدّى هذا إلى أوّل في الاجتماع الأول لمؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (أونكتاد – UNCTAD) في عام 1964، الذي هيمنت على جدول أعماله مجموعة من سبع وسبعين دولة من الدول النامية (G77). وتم تعيين راوول بريبش أمينًا عامًا للمؤتمر، وكان تقريره الافتتاحي **نحو سياسة تجارية جديدة للتنمية** – الذي كُتب بعد مشاورات مكثفة في أوروبا وآسيا و[دول] المحيط الهادئ – بيانًا قويًّا لقضية الدول النامية للإصلاح التجاري. فبعد مراجعة تاريخ الاقتصاد العالمي، تناول مشكلات التنمية، وأنماط التجارة، ودور الأقطار المتطورة. وانتهى بالتماس للمساعدة المشتركة: «لهذا فإن هذه الصفحات هي فعل إيمان»[9]. إنها من حيث الجوهر، إيمان بالتعاون الدولي.

في أعقاب المؤتمر، وبضغط من مجموعة السبع والسبعين، تم تحويل أونكتاد إلى وكالة دائمة للأمم المتحدة وعُيّن بريبش أمينًا عامًا لها. وأصبح له الآن جمهور عالمي ووسيلة للعمل في سعيه لجعل أونكتاد ندوة ذات تأثير في المفاوضات التجارية وسياسات التنمية الدولية والتي سوف تحوّل فعليًا الموارد نحو الجنوب.

---

(8) Cristóbal Kay, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment* (London: Routledge, 1989); Menno Vellinga, «Globalization and Neoliberalism: Economy and Society in Latin America,» *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 32, no. 2 (2002).

(9) Raúl Prebisch, *Towards a New Trade Policy for Development: Report by the Secretary-General of the United Nations Conference on Trade and Development* (New York: United Nations, 1964), p. 123.

لم يكن كثير من التعاون الدولي وشيكًا. وواجهت أجندة بريبش مقاومة قوية من الدول الغنية بقيادة الولايات المتحدة. وبدأت مجموعة السبع والسبعين تتفكك، وبرزت توترات الشمال - الجنوب. وناضل بريبش، المتنقل دائمًا، بنجاح قليل للحصول على اتفاقيات دولية للسلع، أو نظام مالي دولي لدعم الدول النامية. وقد حظي بنجاح رئيس في نقطة واحدة، وهي الحصول على اتفاقية على أفضلية تعرفة جمركية للصادرات الصناعية للدول النامية؛ تتمة رئيسة لاستراتيجية «سيبال» للتنمية الاقتصادية[10].

في عام 1968، وبعد مرافقته «أونكتاد» إلى نهاية مؤتمرها العام الثاني، تقاعد بريبش - كان منهكًا ومريضًا، وحياته الزوجية متوترة - وعاد إلى قاعدة أميركية لاتينية وإلى العمل النظري. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان بريبش لبضع سنوات محل تركيز لأول أفكار اقتصادية واستراتيجيات اقتصادية اجتماعية متماسكة، ومفصلية على مستوى العالم من وجهة نظر الجنوب. وقلائل من علماء الاجتماع أدوا يومًا مثل هذا الدور المهم جدًّا.

تقرير **التنمية الاقتصادية لأميركا اللاتينية ومشكلاتها الرئيسة**، أجندة فكرية بقدر ما هو وصفة سياسة (يُقال إن التقرير تمت كتابته في ثلاثة أيام وثلاث ليال). وكان التصنيع واقعًا فعلًا في بعض أقطار أميركا اللاتينية، وقد قدم بريبش تبريرًا نظريًّا له، وبيّن كيف يمكن إدامة العملية. وكانت النقطة المعوَّل عليها هي «رفع مستوى حياة الجماهير» - وقد بقي الهدف النهائي لكل عمل بريبش - التي لا يمكن تحقيقها بنمو الزراعة وحدها. وقد أعطى بريبش أسبابًا عدة لذلك، والأكثر شهرة منها كان أطروحته بأن شروط التجارة، على الأمد الطويل، سوف تتحرك ضد مصدّري المنتجات الزراعية لمصلحة مصدّري المنتجات الصناعية، والنتيجة هي تفاوت عالمي ضخم جدًّا في فوائد النمو الاقتصادي: «بعبارة أخرى، بينما احتفظت المراكز

(10) Toye & Toye, *The UN and Global Political*; David Pollock, Joseph H. Love & Daniel Kerner, «Prebisch at UNCTAD,» in: Dosman (ed.), *Raúl Prebisch*.

بالفائدة الكاملة للتطور التقني لصناعاتها، فإن دول الأطراف حولت إليها حصة من ثمار تقدمها التقني الخاص بها»[11].

كما يبين هذا المقطع، فإن بريبش وضع تمييزًا أساسيًا بين اقتصادات «المركز»، واقتصادات «الأطراف»، وهو لم يخترع هذه الاصطلاحات، ولكن من المؤكد أنه نشرها، في الواقع جعلها أفكارًا ضرورية في مناقشات التنمية في العالم. وكان للمركز والأطراف بنى اقتصادية مختلفة، ومشكلات اقتصادية مختلفة، ولهذا فإنهما تطلبا سياسات اقتصادية مختلفة.

لا يعني هذا أنه يمكن فصلهما. فقد رأى بريبش الاقتصاد العالمي كمنظومة مترابطة بالضرورة، وأصبحت هذه النقطة الرئيسة التي فرّقت «السيبالية» (CEPAL-ism) عن منظري التخلف الماركسيين في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، ولا سيما فرانك وأمين، اللذين اقترحا فك ارتباط اقتصادات الأطراف عن الرأسمالية العالمية. وبالنسبة إلى بريبش، فإن المركز كان بالنسبة إلى الأطراف مصدرًا حيويًا للتجارة ورأس المال والتكنولوجيا. كما أنه كان مصدرًا لمشكلات اقتصادية أليمة، بما فيها دورات الازدهار والكساد (كانت الطريقة التي صُدِّر فيها انهيار الثلاثينيات من القرن الماضي إلى أميركا اللاتينية في ذهن بريبش إلى حد بعيد)، بالطبع مصطلحات المشكلة التجارية.

واحدة من السمات البارزة لـ **المشكلات الرئيسة** هي الاهتمام الذي كرسه بريبش لتحليل المركز، وخصوصًا اقتصاد الولايات المتحدة والدولار الأميركي، الذي شكل فصلين من الفصول السبعة. في عام 1949، كان بريبش يكتب في زمن أوج اقتصاد الولايات المتحدة وقوتها العسكرية، قبل المعجزة الاقتصادية الألمانية (Wirtschaftswunder) أو الازدهار الياباني. لقد رأى، بصورة واقعية، الولايات المتحدة - بصفتها مستهلكًا ومنتجًا ومبدعًا ومستثمرًا وضابطًا للعُملة الاحتياطية للعالم - أن لها أهمية هائلة للتنمية في أميركا اللاتينية.

---

(11) Raúl Prebisch, *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems* (United Nations: Department of Economic Affairs, 1950), p. 10.

الارتباط لا يمكن فكّه، ولكن يمكن إعادة تشكيله، إذا ما أكبّت حكومات أميركا اللاتينية على العمل. لقد افترض بريبش تنمية رأسمالية، وليس اقتصادًا على النمط السوفياتي، ولكنه افترض أيضًا دولة تدخليّة بدرجة عالية. والدولة ستعمل من خلال التعرفات الجمركية وضوابط التبادل والضرائب وتخطيط التنمية والسياسة المضادة للتقلّبات الدورية، وهلم جرًّا، لتحثّ وتتملق الاقتصاد نحو نمو مستدام.

على سبيل المثال، كانت إحدى المشكلات الرئيسة هي النقص في رأس المال لتخصيصه لتكنولوجيا أعلى وإنتاجية متزايدة، وكانت مداخيل جماهير أميركا اللاتينية في ذلك الحين متدنية جدًّا بحيث لا يمكن اعتصار إلا القليل جدًّا منها. ومجموعات أصحاب المداخيل المرتفعة، الذين يستطيعون التوفير، ينفقون بدلًا من ذلك الكثير من دخلهم على البضائع الاستهلاكية المستوردة، محاولين الحفاظ على نمط الحياة الذي رأوه في البلدان المتقدمة. وعدم مسؤولية نخبة أميركا اللاتينية هذا، كما رآه بريبش بوضوح - سمّى سلوكهم «غير ملائم»[12]، والذي، أخذًا في الاعتبار أسلوبه العام، يساوي تهمة الرقص في منتصف الليل مع الشياطين - عوّق تشكيل رأس المال وزاد مشكلة تمويل الواردات المفيدة سوءًا. ويمكن بحكومة تنموية واقعية التفكير إصلاح ذلك.

في نهاية المطاف، اعتمدت استراتيجيات بريبش على تغيير الوعي بين المفكرين وصانعي السياسة في الأطراف. وقد قاده هذا، في فقرات قصيرة كثيرة من **المشكلات الرئيسة** إلى نظرة اقتصادية بارعة في سوسيولوجيا المعرفة. فاقتصاد السوق الحر الكلاسيكي، كما يجادل، عكس التجربة التاريخية للمركز العالمي، وليس حقائق الأطراف:

> أحد أوجه القصور اللافتة للانتباه في النظرية الاقتصادية العامة، من وجهة نظر الأطراف، هو شعورها الزائف بالعالمية. ومن الصعب أن يكون متوقعًا من اقتصاديي البلدان الكبرى، المكبّين على مشكلاتهم الجسيمة، أن يخصصوا انتباهًا تفصيليًا لدراسة مشكلات أميركا اللاتينية. دراسة الحياة الاقتصادية لأميركا اللاتينية هي في المقام الأول محل اهتمام اقتصادييها. إذا

(12) Ibid., p. 37.

> أمكن تفسير هذه الاقتصادات الإقليمية بعقلانية وبموضوعية علمية، يمكن عندئذٍ أن تتحقق المقترحات الفعالة لإجراءات عملية[13].

ليس اقتصاديو المركز هم الذين يجب تجاهلهم. وبلهجة تهكمية، يقتبس بريبش من كينز في الدفاع عن «حقائق ذات أهمية كبرى»، هي جزء لا يتجزأ من نظرية التوازن الكلاسيكية[14]. لكنه يجادل أيضًا وبقوة بأن افتراضات النظرية الكلاسيكية لا تنطبق في الأطراف - هذه هي الحجة الافتتاحية في النص بكامله - ولهذا المطلوب تحليل علمي جديد فضلًا عن استراتيجيات عملية جديدة. وهذا يقتضي تدريب جيل جديد من المفكرين، المؤهلين للاستقلال الضروري في طريقة التفكير. وفي غضون سنتين من الكتابة، بدأ بريبش، من خلال «سيبال»، القيام بذلك تمامًا.

بالنظر إلى الماضي، فإن حدود العالم الفكري لبريبش واضحة. فـ **المشكلات الرئيسة** عامل النمو الاقتصادي بوصفه بضاعةً مطلقة؛ وعند نهاية حياته، اعترف بريبش[15] بالمشكلات البيئية. و«الاقتصاد» الذي نظّر له بريبش كان بشكل قاطع اقتصاد رجال، وقد أشير إلى النساء مرة واحدة فقط في **المشكلات الرئيسة**، كقوة عمل احتياطية، ولم ينظر إلى الإنتاج المنزلي بوصفه جزءًا من الاقتصاد على الإطلاق. بالطبع، إن هذه الحدود كانت في ذلك الوقت مشتركة في جميع الفكر الاقتصادي تقريبًا. ومعها، أثبتت البداية التي قام بها بريبش لنظرية اقتصادية للأقطار النامية أنها مثمرة بشكل غير عادي، وليس للاقتصاد وحسب.

الطبقات الحاكمة ودونالد دَكْ

جذب بريبش إلى «سيبال» علومًا اجتماعية أخرى إضافة إلى الاقتصاد. وأحد السوسيولوجيين الآتي منفيًا من الدكتاتورية العسكرية التي كانت قد أسّست

---

(13) Ibid., p. 7.

(14) Ibid., p. 36.

(15) Raúl Prebisch, «The Latin American periphery in the Global System of Capitalism,» *CEPAL Review*, no. 13 (1981).

توًا في البرازيل، كان فرناندو هنريكي كاردوسو (Fernando Henrique Cardoso). وكانت مقاربة «سيبال» قد أصبحت أمام تحدٍّ من اليسار، ومن الماركسيين، ومن التحليلات الموحى بها من الماركسية والتي رأت مستقبل أميركا اللاتينية ليس في التنمية الرأسمالية ولكن في الاشتراكية.

بين عامي 1965 و1967، وبينما كان بريبش يخوض معركته الكبيرة في أونكتاد، كان كاردوسو وإنزو فاليتو يعملان على سوسيولوجيا للتنمية طموح تاريخيًّا. الكتاب الناتج **التبعية والتنمية في أميركا اللاتينية** (*Dependency and Development in Latin America*)، جرى تداوله بشكل مستنسخ، ثم نُشر رسميًّا في بوينس أيرس في عام 1971. وهذا الكتاب واحد من أكثر البيانات أهمية للبدائل الراديكالية لأنموذج بريبش، وواحد من أكثر النصوص بروزًا في السوسيولوجيا التاريخية في جيله.

جادل كاردوسو وفاليتو[16] دفاعًا عن وجهة نظر أكثر شمولية للتنمية من تلك الموجودة في اقتصاديات «سيبال» أو في نظرية التبعية البنيوية الماركسية. ومن وجهة نظرهما، ينطوي التغيير الاقتصادي على تفاعل معقد بين سياسة الطبقة وتشكيل الدولة وإقحام اقتصادات الأطراف في نظام عالمي متغير. ومن هذا التفاعل تصبح النتائج المتعددة ممكنة.

لذلك، كان من المهم ليس الاعتراف الخطابي بالتنوع وحسب، ولكن رسم خريطة للمسارات الفعلية للتغير التاريخي. وجوهر **التبعية والتنمية** سرد التغيير على مستوى القارة، بدءًا بأول محاولات لإقامة دول وطنية بعد حروب الاستقلال عن إسبانيا. ويتتبع الكتاب الظهور غير المؤكد للطبقات الوسطى في القرن التاسع عشر كمراكز قوة بديلة لأوليغارشيات[17] أصحاب الأراضي، وعملية التحضر في القرن العشرين، وظهور «كتلة عمّالية شعبية» فاعلة سياسيًّا، ومحاولات التصنيع للاستعاضة عن الاستيراد، و«التبعية الجديدة»، في اقتصاد

---

(16) Fernando Henrique Cardoso & Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979).

(17) الأوليغارشية: حكم الأقلية. [المترجم]

عالمي هيكلته مُعادة، الشركات المتعددة الجنسيات، جاعلة السياسة الوطنية الشعبوية السابقة مهملة.

إنها قصة مأساوية، ولها نهاية مأساوية. كان كاردوسو وفاليتو من بين أوائل من أشار إلى أننا ندخل مرحلة جديدة من تاريخ يتميز «بتشكيل سوق تتجاوز الحدود الوطنية»[18]؛ الفكرة التي سُمِّيَت في ما بعد «العولمة». لقد شخَّصا، بدقة كافية، نمو النخب التكنوقراطية الجديدة الوثيقة الارتباط بالدولة (والدكتاتوريات العسكرية واحدة منها) في أميركا اللاتينية؛ وتزايد اللامساواة والإقصاء.

ضمن هذه الخطوط العريضة، فإن مجرى الأحداث في الأقطار المختلفة يمكن أن يختلف اختلافًا كبيرًا. ويؤكد كاردوسو وفاليتو الاختلاف بين النمطين الرئيسين للتبعية. أحدهما، اقتصادات معزولة حيث الصناعات الرئيسة مرسملة ومسيطرٌ عليها مباشرة من المركز العالمي؛ من الأمثلة على ذلك صناعات النيترات والنحاس في تشيلي، وصناعة الموز في أميركا الوسطى. وفي مثل هذا الوضع فإن أوليغارشية أصحاب الأراضي يمكن أن تدوم، وديناميةُ التنمية محدودة.

والثاني، هو نمط التنمية التبعية في الأرجنتين والبرازيل، حيث طورت البرجوازية الوطنية صناعات التصدير. وقد سيطرت هذه المجموعة على الدولة واكتسبت قدرة معينة لتمويل التصنيع، ودمجت الجماهير الشعبية في النظام السياسي. ولكنها لم تتعرض على هيمنة المتروبول. وهنا يصل كاردوسو وفاليتو إلى واحد من أكثر استنتاجاتهما النظرية أهمية: «التنمية» ليست عكس «التبعية». يمكن للتنمية أن تحدث بطريقة تبقي على التبعية؛ لقد ظهرت أشكال جديدة من التبعية تاريخيًّا ولا تزال هذه العملية مستمرة.

رد علماء الاجتماع في المتروبول في خمسينيات القرن العشرين وستينياته في البدء على الوضع ما بعد الاستعماري بإنتاج نظريات للتحديث والتنمية، التي افترضت أن الأجزاء الأكثر فقرًا في العالم ستتقدم باتِّباع الدرب الذي

(18) Cardoso & Enzo Faletto, p. 170.

سارت عليه أوروبا وأميركا الشمالية. والمعروف منها أفضل من غيره - على الرغم من أنه لم يكن إلا أكثر بقليل من تبسيط تخطيطي - هو **مراحل النمو الاقتصادي**[19] لوالت ويتمان روستو الذي أصبح بالنسبة إلى النخبة السياسية في الولايات المتحدة نوعًا من بيان للحرب الباردة. وقد ازدرى كاردوسو وفاليتو على نحوٍ مفهوم «المخططات النظرية» المستندة إلى تاريخ الدول المتطورة في الوقت الحاضر[20]. في الواقع، لقد رأيا في الاشتراكية التشاركية البديل الحقيقي للأطراف من التبعية، على الرغم من أنهما أقرا بالصعوبة السياسية لاتباع «المسارات الجديدة في المجتمع»[21].

كانت نظرية التحديث عبثية لأن مسار التنمية في المركز والأطراف قد تباعد منذ بدأت اقتصادات التصنيع تتشكل في أوروبا؛ في الوقت نفسه تقريبًا الذي كانت فيه أميركا اللاتينية تحقق استقلالها السياسي. كانت الثروة والسلطة البريطانيتان حيويتين في تشكيل أنماط التنمية في أميركا اللاتينية في القرن التاسع عشر:

> لا يمكن فهم الوجود ذاته لاقتصاد «الأطراف» من دون الإشارة إلى المسيرة الاقتصادية للاقتصادات الرأسمالية المتقدمة، والتي كانت مسؤولة عن تشكيل أطراف رأسمالية وعن دمج الاقتصادات غير الرأسمالية التقليدية في السوق العالمية[22].

لا بريطانيا آنذاك، ولا الولايات المتحدة الآن، تستطيع التحكم بالأطراف كلها مباشرة. فالقوة الخارجية عليها أن تعمل من خلال قوى اجتماعية داخلية. وجوهر سوسيولوجيا كاردوسو وفاليتو الديالكتيكية هو التداخل بين البنى العالمية والديناميات السياسية المحلية؛ تشكيل دولة محلية والصراع للتحكم بها وإعادة تشكيلها.

(19) W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

(20) Cardoso & Faletto, p. 172.

(21) Ibid., p. 213.

(22) Ibid., p. xvii.

«الفاعلون التاريخيون الأساسيون» الذين شاهدهم كاردوسو وفاليتو في هذه الدراما السياسية هم «طبقات وجماعات معرّفة ضمن أشكال معينة من الإنتاج»[23]. وهنا تصبح سوسيولوجيتهما تخطيطية من دون شك. فالطبقات الاجتماعية معرّفة ببساطة كفئات اقتصادية. والمجموعات المعرّفة بغموض تكتسب وعيًا بالمصالح المشتركة وقدرة على العمل السياسي. ولا يلتفت كاردوسو وفاليتو إلى مشكلة تكوين الطبقة، ولا يستكشفان مشكلات الهيمنة، ولا يفكران بتقاطعات الطبقة مع البِنى الأخرى. ومثل آخرين في جيلهما، فإنهما لا يريان أبعد من اقتصاد الرجال.

لهذا، فإن قوتهما ليست في تحليل حاذق لبنية مجتمع أميركا اللاتينية، بل في تحليلاتهما للعلاقات المتغيرة التاريخية بين أنظمة الهيمنة داخل أميركا اللاتينية وبنى الاقتصاد الدولي. وفي هذا الصدد، فإن **التبعية والتنمية** كانت له مضامين أبعد بكثير من أميركا اللاتينية، وما زال، كما أعتقد، نصًّا فكريًّا مهمًّا. وهو يقدم منهجًا مدروسًا لتحليل العمليات الاجتماعية عبر الوطنية والتي هي أكثر تعقيدًا بكثير من معظم الأدبيات المتروبولية حول «العولمة»، التي ظهرت في ربع القرن التالي.

في العام نفسه، أي 1971، نُشرت عبر الجبال في تشيلي قراءة أخرى ابتكارية للتبعية. والمؤلفان هما أرييل دورفمان (Ariel Dorfman)، وهو شاعر وروائي وناقد أدبي، وآرمان ماتلار (Armand Mattelart)، وهو سوسيولوجي إعلامي من بلجيكا أصلًا. في كتابهما، كما يستذكر دورفمان في سيرته الذاتية **الاتجاه جنوبًا، والتطلع شمالًا**[24]، تلقفا الاختمار المذهل لسنة سلفادور أليندي[25] الأولى في الحكم، والطريق التشيلي السلمي إلى الاشتراكية كما رآه

(23) Ibid., p. 201.

(24) Ariel Dorfman, *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998).

(25) سلفادور أليندي (1908-1973): طبيب وسياسي تشيلي أصبح أول رئيس ماركسي لبلد في أميركا اللاتينية عبر انتخابات حرة. حكم من عام 1970 حتى عام 1973 عندما قُتل بانقلاب عسكري مدعوم من الولايات المتحدة أطاح حكمه. اعتمد سياسة تأميم الصناعات والفلاحة الجماعية =

نظام الوحدة الشعبية (Unidad Popular)، والذي كان ينطوي ليس على إصلاح اقتصادي وحسب، ولكن أيضًا على جهد كبير في التعليم الشعبي، بما في ذلك نشر ملايين الكتب والمجلات، وإنتاج برامج إذاعية جديدة. وجزء من هذا الجهد كان موجهًا نحو الشبان في تشيلي. وكان من الطبيعي للمؤلّفين المنغمسين في هذا الجهد أن يهتموا بالأدب الشعبي للأطفال الذي كان موجودًا بالفعل.

أذكر عندما بدأ تداول **كيف تقرأ دونالد دَك** (*How to Read Donald Duck*)، في العالم الناطق بالإنكليزية في سبعينيات القرن العشرين، أنه أثار بعض الضجة. وحاول ديزني[26] الاستيلاء على نسخِه عندما وصلت إلى الولايات المتحدة. حتى عند اليسار، كان هناك بعض القلق. وهؤلاء الناس من تشيلي كانوا نماذج أدوار مهمة؛ لقد انتخبوا رئيسًا اشتراكيًّا، وكانوا راديكاليين إلى حد أنهم أثاروا انقلابًا عسكريًّا. فلماذا كان مثل هؤلاء الناس يلعبون بكتب الكارتون المصورة للأطفال؟ بحق السماء، هناك بعض الأمور التي لا يقوم بها الثوريون الحقيقيون!

لكنهم فعلوا ذلك، والنتيجة هي وثيقة رائعة من السياسة الراديكالية بقدر ما هي عمل رائد في الدراسات الثقافية (كما كان الحقل قد بدأ يُسَمّى في المتروبول). **كيف تقرأ دونالد دَك** هو على أحد المستويات دراسة إمبيريقية لمحتويات وسائل الإعلام الجماهيرية، مبنية على قراءة دقيقة لحوالى مئة إصدار من كتب الكارتون لديزني. وبعيدًا من خيالات الطفولة البريئة، أثبت دورفمان وماتلار[27] أن القصص تبني عالمًا ذا شخصية اجتماعية وثقافية وسياسية محددة.

= ما أثار الولايات المتحدة والبرجوازية التشيلية فقررتا القضاء على نظامه من خلال الانقلاب الذي قادته جماعة عسكرية بزعامة الجنرال أوغستو بينوشيه. (المترجم)

(26) والت ديزني، السينمائي الأميركي الشهير بإنتاج أفلام الكارتون. (المترجم)

(27) Ariel Dorfman & Armand Mattelart, *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic* (New York: International General, 1975).

هذا عالم من هرمية اجتماعية ثابتة، مع أنها غريبة إلى حد ما. ليس هناك والدان؛ ولا أعمام، وعمات وبنات وأولاد الإخوة موجودون بوفرة. وهكذا، فإن التناسل الجنسي والسلطة العائلية مخفية، باستثناء الافتتان الجنسي النمطي بالمرأة، كما يُرى في الكعب العالي لديزي دَك (Daisy Duck). والثروة حاضرة – بالتأكيد، مُبالغ فيها هزليًا على شكل صناديق نقود سكروج ماكدك Scrooge) (McDuck – لكنها مصورة ككنز ينتظر العثور عليه، وليس إنتاجًا لعمل أي شخص. «في عالم ديزني ليس على أحد أن يعمل من أجل أن يُنتج»(28). وأناس الطبقة العاملة الحضريون، عندما يكونون موجودين، فهم مجرمون بشكل رئيس (The Beagle Boys) [كلاب الصيد].

لكن العالم الثالث موجود بالتأكيد. بحسب رواية دورفمان وماتلار، فإن نصف القصص فيها خلفية الأبطال التي تنطلق من دكبرغ (Duckburg) إلى مغامرات في مواقع غريبة وبدائية مثل أزتيكلاند (Aztecland)، أو بلينكا (Blinca)، أو أنستيديستان (Unsteadystan). والسكان بدورهم متوحشون سذج أو نبلاء، غالبًا ما يجري استلابهم من الأشرار ثم يقوم البط بإنقاذهم منهم. وهم تمامًا غير قادرين على تغيير ظروفهم بجهدهم الخاص.

هكذا، فإن هذه السلسلة المتداولة جماهيريًا تبني للأطفال صورًا من النظامين العالمي والمحلي الهرمي غير المتغير. وقد قدّر دورفمان وماتلار أن قصص ديزني تسمح بانقلاب ثانوي. فعلى سبيل المثال؛ عندما يكون أقرباء البط في نزاع مع دونالد، فإن الأطفال هم الذين يكونون في العادة حكماء، وحريصين وذوي نظرة بعيدة، والكبير هو الغبي. وبهذا الاعتبار فإن كارتون ديزني أكثر تطورًا من، ولنقُل، كارتون سوبرمان. ومع هذا، فمع نهاية كل قصة يعود العالم إلى نظامه المعتاد، وجيرو غيرلوز (Gyro Gearloose) لا يصبح غنيًا أبدًا، وسكروج لا يصبح فقيرًا، وإذا كانت أمور المتوحشين النبلاء تسير على نحو جيد فذلك لأن بعض المطورين العقاريين قد أقاموا فندقًا للسياح يتيح لهم المحافظة على طرائقهم الغريبة.

(28) Ibid., p. 64.

فسّر دورفمان وماتلار هذا التأثير بالقول إن كارتون ديزني يعكس العلاقة الحقيقية بين القاعدة المادية والبنيان الفوقي الثقافي. وهما يخلقان عالمًا خياليًّا برجوازيًّا؛ ليس دعاية لأسلوب الحياة الأميركية بقدر ما هو دعاية لحلم أميركي في الحياة:

> إنه الأسلوب الذي تحلم به الولايات المتحدة وتخلص نفسها، ثم تفرض ذلك الحلم على الآخرين لخلاصهم هم، ما يشكل خطرًا على الدول التابعة. إنها تجبرنا، نحن الأميركيين اللاتينيين، على رؤية أنفسنا كما يروننا هم [...] قراءة ديزني مثل تناول المرء ظروفه المستغَلّة مغموسة بالعسل في حلقه[29].

وهكذا، فإن دونالد دك يساهم في التخلف بالمساعدة على منع تشكيل الوعي بحقائق الاستغلال، والوعي بإمكان التغيير؛ «فكرة أن الزمن ينتج شيئًا، محذوفة بشكل طبيعي»[30].

هناك المزيد لتحليل دورفمان وماتلار، إذ إنهما يعلقان على أفكار أخرى وعلى الشخصيات الرئيسة كلها في قائمة ممثلي ديزني. لكن هذه هي حجتهم الرئيسة. إنها تبين حتى مع الأدوات غير الواعدة المقدمة من الماركسية التقليدية، كيف أن راديكاليي أميركا اللاتينية بدأوا ببناء رواية عن الإواليات الداخلية للهيمنة الثقافية المتروبولية. والمشكلة فيها تشابهات كثيرة مع التسمم بالغرب، الذي تناوله جلال آل أحمد قبل بضع سنوات (يُنظر الفصل السادس).

خلافًا لآل أحمد، تهرّب دورفمان وماتلار من مسألة ما يجب عمله حيال ذلك. وفي مقطع دفاعي عند نهاية كتابهما، يكتبان أنه ليس بمقدور أحد أن يقترح حلًّا فرديًّا لهذه المشكلات، وما حدث بعد ديزني «سوف يتقرر بالممارسة الاجتماعية للشعوب الباحثة عن التحرر»[31]. وربما اعتقدا أن ذلك يحدث حقيقة في حركة الوحدة الشعبية. ولكن عندما نُشر **كيف تقرأ دونالد دَك**، كانت أمام الوحدة الشعبية سنتان فقط لتعيشهما.

---

(29) Ibid., pp. 95-96.

(30) Ibid., p. 86.

(31) Ibid., p. 99.

اليوم التالي لموت ثورة

في أيلول/ سبتمبر 1973، ضرب الجنرالات ضربتهم، وقُصف قصر مونيدا، ومات أليندي، ودُمرت الحكومة والحركة معًا. وكان أرييل دورفمان على قائمة الإعدام العسكرية، وبالكاد هرب من البلاد. وقد نشر دورفمان في ما بعد كتاب قصائد مؤثرة عن الإرهاب والمنفى. وفي واحدة منها(32) يستذكر كيف أن الحركة في تشيلي قد فشلت في رؤية ما كان آتيًا نحوها. ولسوء الحظ، وبسبب حقوق الملكية الفكرية، فإنني لا أستطيع اقتباس القصيدة هنا. لكنني أستطيع التأمل حول نقطة المؤلف بأن التقدميين قد أخفقوا ببساطة في إدراك عواقب الثقافة العسكرية، وهشاشتهم أمام العنف. وتشيلي، على الرغم من كل شيء، كان فيها نظام دستوري ثابت، وبدا أن الدعم الانتخابي لحركة الوحدة الشعبية آخذ في الازدياد. لكن المعارضة كانت تزداد صلابة أيضًا، وتجد دعمًا خارجيًا.

لم يكن النظام العسكري التشيلي الأول من بين الأنظمة السلطوية في أميركا اللاتينية، ولا حتى الأكثر عنفًا، لكنه كان قاسيًا بما فيه الكفاية. وفي سنواته الأولى القليلة، والتي يسمّيها المؤرخ توماس موليان(33) «مرحلة دكتاتورية الإرهاب»، طورد المناضلون اليساريون والمثقفون، وقد عُذب الكثير منهم – وقد أُقيم لهذه الغاية سجن متخصص لهذه الغاية بفيلا غريمالدي على الطرف الشرقي لسانتياغو (تم هدمه بالجرافات لاحقًا لإخفاء الأدلة، وأصبح الآن حديقة عامة تذكارية) – وقُتل المئات.

كان الوضع أكثر سوءًا في الدكتاتورية الأرجنتينية، حيث وصل عدد من «اختفوا» (ويفترض أنهم قُتلوا) في الحرب القذرة ضد معارضي النظام، إلى أكثر من عشرة آلاف. واحتفظت الدكتاتورية في البرازيل بالسلطة مدة تزيد على عقدين، حيث رُحّل، أو سجن، أو عذّب، أو قتل الآلاف. وفي أوروغواي أبعدت الدكتاتوريةُ الديمقراطيةَ لأكثر من عقد. وحتى في المكسيك، وفي ظل

---

(32) Ariel Dorfman, *Last Waltz in Santiago, and Other Poems of Exile and Disappearance* (New York: Viking, 1988), p. 61.

(33) Tomás Moulian, *Chile actual: Anatomía de un mito*, 3rd ed. (Santiago: LOM, 2002).

النظام المدني للحزب الدستوري الثوري، فإن حوالى ثلاثمئة من الإنتليجنسيا الشباب قُتلوا رميًا بالرصاص، في ساحة تلاتيلولكو في عام 1968.

إنني أسترجع هذه التفاصيل لا لأكتئب، ولكن لأؤكد المخاطر العالية في مناظرات أميركا اللاتينية حول الاستقلال الذاتي والتبعية، وأيضًا كي أبدأ بشرح التغيير الفكري الذي أعقبها. إن إرهاب الدولة الذي ضرب عنق [حركة] الوحدة الشعبية، وشتت أنصارها، دمّر أيضًا الاقتصاد والاستقلال السياسي. لقد استطاعت الدكتاتورية البرازيلية تحقيق معدلات نمو عالية من دون إعادة توزيع، ومن دون ديمقراطية، ومن دون الانفكاك عن المتروبول، منتهكة توقعات كل من «سيبال» ومدرسة التبعية. وكما يلاحظ كريستوبال كاي[34] في تاريخه عن نظريات التخلف والتبعية، كانت جميع هذه المدارس الفكرية تخسر الصدقية السياسية في سبعينيات القرن العشرين؛ ومن المفارقات، حدث ذلك قبل أن تجتاح أزمة مديونية ساحقة القارة وتثبت الحاجة إلى تحليل لهشاشة أميركا اللاتينية.

هكذا، أصبحت الأرض خالية لأنموذج جديد من التنمية، كانت تشيلي أول بلد في العالم يتبناه تحت حكم الجنرال بينوشيه. إنه النيوليبرالية (neoliberalism)، أي الأجندة السياسية والاجتماعية المتمحورة حول اقتصاد السوق الحر التي هيمنت على أميركا اللاتينية في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، وهي ليست نظرية جنوبية بأي معنى من المعاني. إنها، على العكس، إنتاج كلاسيكي «للشعور الزائف بالعالمية» في الاقتصاد الذي انتقده بريش في **المشكلات الرئيسة**. والنيوليبراليون الذين سيطروا على اقتصاد تشيلي تحت حكم بينوشيه أوضحوا بأنفسهم هذه النقطة وذلك عندما عقدوا مؤتمرًا في عام 1975 شكّل السياسة الوطنية، ودعوا إليه اثنين من مشاهير مدرسة شيكاغو للاقتصاد، هما أرنولد هاربرغر (Arnold Harberger) وملتون فريدمان (Milton Friedman)، اللذان ألزماهم المعالجة بالصدمة وليس بالتغيير التدريجي[35].

---

(34) Kay, *Latin American Theories.*

(35) Eduardo Silva, *The State and Capital in Chile: Business Elites, Technocrats, and Market Economics* (Boulder, CO: Westview, 1996).

وأوضح الشعب التشيلي أيضًا النقطة بإضفاء لقب «أولاد شيكاغو» على هذه المجموعة من الاقتصاديين والبيروقراطيين، وأصحاب المشاريع الأغنياء الجدد (هم الأشخاص أنفسهم غالبًا) الذين نفذوا هذه السياسة.

تأثير النيوليبرالية في أميركا اللاتينية موثق بصورة جيدة جدًا الآن[36]، ولن أعيد سرد القصة هنا. وما أود تأكيده هو أن النيوليبرالية وصلت في جوٍّ من الأزمة، داخلية جزئيًا - كما يمثلها عنف الدكتاتوريات نفسها - وخارجية جزئيًا، أزمة المديونية في ثمانينيات ذلك القرن، إنّ ضغط سيولة عالميًا، وحكومات أقصى اليمين الجديدة في الولايات المتحدة وبريطانيا بقيادة ريغان وتاتشر اللذين خنقا حوار الشمال والجنوب في المنتديات العالمية، واستيلاء النيوليبراليين على صندوق النقد الدولي، مؤيدين بهذا الحكومات، قد فرضت السياسات النيوليبرالية على الاقتصاد في جميع أنحاء القارة.

لم تقصد النيوليبرالية بيع المشروعات العامة التي بُنيت بعمل الأجيال السابقة وتفكيك دولة الرفاه وإعادة توزيع الثروة في اتجاه الأغنياء وحسب. لكنها مثّلت أيضًا أزمة عقم في السياسة الشعبية. وتأثير المعالجة بالصدمة، كما وصفها للأرجنتين نوشتيف وأبيليس[37]، كان تعطيل المؤسسات وتقويض الثقة الشعبية وإضعاف الرقابة والموازنة وخلق «دولة خاصة»، حيث السلطات الفعّالة فيها هي الشركات الكبيرة والنخبة السياسية وحسب.

وهكذا كان لمجيء النيوليبرالية آثار أوسع من الآثار الاقتصادية وحدها. وكما لاحظ عدد من المعلقين المفكرين، مثّل هذا المسار من الأحداث بكامله أيضًا أزمة للعلوم الاجتماعية في أميركا اللاتينية. والموضوع القديم للمعرفة والمجتمع الوطني والاقتصاد، ما عاد وحدة قابلة للحياة، والارتباط السابق بين

---

(36) البيانات ممتازة باللغة الإنكليزية، يُنظر: Ibid; Hugo Nochteff & Martin Abeles, *Economic Shocks without Vision: Neoliberalism in the Transition of Socio-Economic Systems. Lessons from the Argentine Case* (Madrid: Iberoamericana, 2000); Evelyne Huber & Fred Solt, «Successes and Failures of Neoliberalism,» *Latin American Research Review*, vol. 39, no. 3 (2004).

(37) Nochteff & Abeles, pp. 131-132.

المعرفة في علم الاجتماع ومشروعات التغيير الاجتماعي تم كسره[38]. ووصل الفكر النقدي الأميركي اللاتيني إلى حالة جمود تام مع تقديم النيوليبرالية لمشكلات جديدة، وبحثها لها بلغة جديدة، وضاع الاتصال ما بين الفكر النقدي والحركات الاجتماعية[39].

هذه هي الحالة التي تناولها السوسيولوجي التشيلي مارتِن هوبنهاين (Martin Hopenhyen) في سلسلة من المقالات جُمعت تحت عنوان **لا رؤيا، لا اندماج** (*No Apocalypse, No Integration*)، وفصله الافتتاحي «اليوم التالي لموت ثورة» أثار حالة نفسية من الضياع والشك:

> أكثر ما تشترك فيه مجتمعات أميركا اللاتينية اليوم هو التقهقر الاجتماعي، والديمقراطية الشكلية، ونشوة الخصخصة، وسياسات الصدمة [...] الصفحات التالية قد تبدو تهكمية. وهي لا تشير إلى طرائق جديدة للتغيير، ولا هي تعيد الحياة إلى النبضات القديمة للتحول الراديكالي، بل إنها تتّبع الأزمة والعواقب التي تلت الحلم المحطّم للاندماج[40].

الاهتمام الرئيس لـ **لا رؤيا** هو نهاية مشروعات الاشتراكية الكبرى والتنمية المخطط لها والتي كانت تركز على السياسة والعلوم الاجتماعية معًا خلال نصف القرن السابق. ونهاية هذه المشروعات تتطلب البحث عن طرائق جديدة للتفكير وأشكال جديدة من المعرفة. وهذا ينطوي، قبل أي شيء آخر، على تقليص كبير في الطموح. «في الوقت الراهن، انزلق مجال العلوم الاجتماعية إلى تواضع أكاديمي وسياسي أكبر»[41]؛ أكبر إلى حد أن الشخصية البطولية السابقة للعالم الاجتماعي كمصلح قد تبدو حقًّا خطأً تاريخيًا.

---

(38) Manuel Antonio Garretón, *La sociedad in que vivi(re)mos: Introducción sociológica al cambio de siglo* (Santiago: LOM, 2000).

(39) Emir Sader, «Hegemonia e contrahegemonia em tempos de guerra e de recessão,» in: Ana Esther Ceceña & Emir Sader (eds.), *La Guerra infinita: Hegemonia y terror mundial* (Buenos Aires: CLACSO, 2002).

(40) Martin Hopenhayn, *No Apocalypse, No Integration: Modernism and Postmodernism in Latin America* (Durham: Duke University Press, 2001), pp. 1-2.

(41) Ibid., p. 121.

ومقالة هوبنهاين «هل الاجتماعي قابل للتفكير به من دون السرديات[42] الكبرى؟» (Is the Social Thinkable Without Metanarratives?)، تجمع الآثار الضمنية لنظرية جنوبية[43]. تعاني العلوم الاجتماعية في أميركا اللاتينية الآن أزمة في الوضوح وأزمة في التماسك العضوي. والنماذج الرائدة الثلاثة للجيل السابق كانت نظرية التنمية بنمط «سيبال»، ونظرية التبعية، والماركسية (والتي مُثّلت في هذا الفصل بالنصوص الرئيسة الثلاثة التي نوقشت أعلاه). وأنتج التغير الاجتماعي نفسه تعقيدات لا تستطيع هذه الأطر فهمها. وفي الوقت نفسه، فإن افتراض وجود علاقة عضوية بين إنتاج المعرفة والتدخل في الواقع الاجتماعي من خلال حركات إصلاحية شعبية قد تهشم. وفقدت دولة التخطيط، أي الإوالية الاجتماعية التي اعتمدت عليها في الواقع جميع هذه النماذج الثلاثة، صدقيتها.

يرى هوبنهاين أحداثًا خارجية – الأزمة الاقتصادية في بداية ثمانينيات القرن العشرين وانهيار الشيوعية السوفياتية في نهايتها – مساهمةً في هذا الوهم، لكنه يظن أيضًا أن العلوم الاجتماعية قد جعلت نفسها هشّة. والشكل الذي اتخذته في أميركا اللاتينية مثّل تعبيرًا متطرفًا من تفاؤل التنوير الأوروبي حول قوة العقل، ومقدرة المفكرين على وضع أنفسهم إلى جانب التاريخ والتقدم. وهو يراجع المقالات النقدية لمثل هذه المذاهب العقلانية – ما بعد الحداثة، ومدرسة فرانكفورت، والنيوليبرالية – ليقول إنه ليس هناك عودة إلى نماذج المعرفة والممارسة الفكرية التي كانت سائدة يومًا ما.

عند هذه النقطة من محاججته، يستخدم هوبنهاين نظرية متروبولية صرفًا ليدين مفكري الأطراف؛ بنمط كلي مألوف جدًا في القضايا المثيرة للجدل حول اقتصاديات التنمية؟ وفي مقالة أخرى يتناول هوبنهاين مباشرة الأهمية المحلية للفكر ما بعد الحداثي الأوروبي، وخصوصًا ليوتار وبودريار. وهو يشير إلى

(42) طرح هذا المصطلح ليوتار (Jean-François Lyotard) في عام 1979 ونقده ثم تداوله مفكرو ما بعد الحداثة وعُني به القول بقوانين عامة تسير العالم، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم علمية. (المترجم)

(43) Hopenhayn, pp. 119-141.

أن أفكارهما لها ما يوازيها أهمية في الحالة الجديدة لأميركا اللاتينية. لهذا، فإن موضوعات ما بعد الحداثة في التعقيد وعدم التعيين والمحلي مفيدة في فهم المجتمع المعاصر، وفي تبرير الاهتمام الجديد للعلوم الاجتماعية بالحياة اليومية بدلاً من البنى الكبيرة.

مع ذلك، يريد هوبنهاين أن يستعير من المنظرين الشماليين بشكل انتقائي وحسب. وعلى وجه الخصوص، هو يؤكد أن التحرك نحو الإدراك يجب ألا يعني السقوط في القبول الفاتر والساخر بالفقر، أو الإقصاء الاجتماعي، أو التغريب. وهو واضح جدًا حول نمو التفاوت الاجتماعي في أميركا اللاتينية في ظل النيوليبرالية، المنتجة «الوضع قائم [ستاتيكو] حيث المندمج (دوليًّا) متجاور بشكل صارخ مع المستبعَد (على المستوى الوطني)»[44].

بينما ينتقد العقل الأداتي، يدافع هوبنهاين عن العقل اليوتوبي. وهو ينهي الكتاب بمقالة جميلة في مدح الفكر اليوتوبي، مؤكدًا الحاجة إلى يوتوبيات مفتوحة لا يوتوبيات ألفية. وفي بحث سابق استقصى هوبنهاين وزملاؤه مشروعات تنمية على مستوى صغير. وهو يمتدح في **لا رؤيا** حركة «التنمية البديلة»، التي تؤكد العمل القاعدي/الشعبي والتنوع والمشاركة الاجتماعية بدلاً من السياسة الحزبية أو السوق ذات السيادة. وهذا، كما يبدو أن هوبنهاين يفكر، هو أكثر السبل الواعدة إلى علاقة جديدة بين الممارسة والنظرية.

لكن هناك أيضًا حجة أخرى في الكتاب، غريبة ومو حية. قد تكون دولة التخطيط قد فقدت الشرعية كلها، ونماذج العلوم الاجتماعية المرتبطة بها قد ذهبت إلى مزبلة التاريخ. لكن الأسباب وراء إنشاء هذه المقاربات لم تنته. وعند نهاية فصله عن ما بعد الحداثة والنيوليبرالية، يستذكر هوبنهاين بريبش. لقد ثبتت صحة كثير من تحليلات بريبش وتنبؤاته في العالم النيوليبرالي الحديث. وعلاوة على ذلك «إننا لا نملك تركيزًا تفسيريًّا آخر قادرًا على أن يعطي معنى محددًا كليًّا ومتماسكًا للخصائص غير المتجانسة لعمليات التحديث في أميركا اللاتينية»[45].

---

(44) Ibid., p. 4.

(45) Ibid., p. 90.

وأشار آخرون أيضًا إلى أنه، حيث إن أفكار النيوليبرالية قد ازدهرت سنوات مع قليل من الجدل، فإن الوقت قد حان لبنيوية جديدة[46]. في الواقع، إن بريش، الذي لا يمكن إيقافه على الرغم من تقدمه في العمر كما كان في شبابه، كان واحدًا من أوائل الذين حاولوا هذا. فبعد عودته إلى أميركا اللاتينية وإلى «سيبال»، في سبعينيات عمره، كتب بريش سلسلة من البحوث التي جُمعت في **الرأسمالية الطَرَفية**[47]، معيدًا التأمل في دروس السنوات الثلاثين منذ **المشكلات الرئيسة**. في هذا الكتاب، عزز الحجج حول الاختلاف البنيوي ما بين المركز والأطراف، وأضاف سوسيولوجيا سياسية لا اقتصاديات التبعية إلى تعليل النجاح المحدود لاستراتيجيات التصنيع، والتحول إلى العنف في ظل الدكتاتوريات. وقد قدم نقدًا حادًا لـ «الليبرالية المزيفة» التي قدمت الرخاء إلى الأثرياء بينما رسخت الظلم الاجتماعي؛ وعبر عن إيمانه المستمر بأن الاستقلال الذاتي الاقتصادي للأطراف ممكن، مهما كانت الاستراتيجيات الجديدة المطلوبة لتحقيقه.

أبعاد جديدة للكفاح

أحد الأسباب للإحساس بتعقيد اجتماعي أكبر، كما لاحظ غاريتون (Garretón) وهوبنهاين، هو تضاعف الهويات ووصول فاعلين اجتماعيين جدد. وربما كان الأكثر أهمية – وبالتأكيد الأكثر صعوبة ليتفق مع أي من النماذج المألوفة للعلوم الاجتماعية – هو الحركة النسائية في أميركا اللاتينية.

جميع المنظرين الذين تمت الإشارة إليهم حتى الآن في هذا الفصل كانوا من الرجال، ويبدو أن لا أحد منهم قد فكّر في أن سلطة الرجال في المجتمع، أو الهيمنة على المناظرات في المجتمع، كانت مشكلة. بالطبع، إن أميركا اللاتينية ليست فريدة في هذا. فالرجال هيمنوا على معظم المناظرات التي نوقشت في الفصول السابقة من هذا الكتاب في المتروبول وفي الأطراف.

---

(46) Cristóbal Kay, «Estructuralismo y teoría de la dependencia en el period neoliberal: Una perspectiva latinoamericana,» *Nueva sociedad* (Venezuela), no. 158 (1998).

(47) Raúl Prebisch, *Capitalismo periférico: crisis y transformación* (Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1981).

كما تحاول سونيا مونتيسينو[48] أن تثبت في مقالة عن التنوع الاجتماعي في تشيلي، فإن في مجتمع اعتاد التفكير بمصطلحات الوحدة يصعب جدًا أن يظهر الفرق. المؤنث، السكان الأصليون، المحلي، يمكن إثباتهم بأفعال المقاومة وإعادة التخصيص، لكن القيام بذلك هو السير ضد أنماط الفكر المهيمنة. وهذا ينطبق على اليسار وكذلك على اليمين. والنساء في أميركا اللاتينية، كما في أجزاء أخرى من العالم، كثيرًا ما واجهن مقاومة شديدة من الرجال الذين يديرون النقابات العمالية والأحزاب الاشتراكية والحملات المناهضة للعولمة[49].

لقد تطلب الأمر كفاحًا لجعل الرجال يعترفون بالظلم في ممارساتهم العادية، أو في الترتيبات الجندرية التي يستفيدون منها: ضرب الزوجة، والتحرش الجنسي في مكان العمل، وعدم المساواة في الأجر والدوام المزدوج. وقد تطلب الأمر كفاحًا آخر بعدد معتبر من الرجال - الذين رأوا النساء مدة طويلة كنظام دعم منزلي للعالم الذكوري العام - أن يعترفوا بهن كقادة شرعيين، وممثلين، وأصحاب السلطة التنظيمية. وفي عام 2006، حدث اختراق وانتُخبت أول امرأة من التحالف التقدمي، ميشيل باشليه (Michelle Bachelet) من تشيلي، رئيسة للحكومة.

تُحلل مونتيسينو التحول في الهويات الذاتية الأنثوية بافتراض أن تغيرات تاريخية قد حدثت في كل من بنية العلاقات بين الجنسين وفي الاعتبارات الذاتية. كانت الثقافة التشيلية تقليديًا مميزة بتماهي الأنوثة مع الأمومة. ومن هنا عقيدة الأم المكروبة في الدين، وبناء صور للذكورية متصلة بشخصية

---

(48) Sonia Montecino, «Identidades y diversidades en Chile,» in: Manuel Antonio Garretón (ed.), *Cultura y desarollo en Chile* (Santiago: Andres Bello, 2001)

(49) في حالة أميركا الوسطى، يُنظر: Jennifer Bickham Mendez, «Transnational Organizing for Maquila Workers' Rights in Central America,» in: Nancy A. Naples & Manisha Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization* (New York: Routledge, 2002);

وفي حالة أستراليا وكندا، يُنظر: Suzanne Franzway, «'They See You Coming': A Comparative Study of Sexual Politics and Women Union Officials in (English) Canada and Australia,» *Labour and Industry*, vol. 10, no. 2 (1999).

أمومية: الأب الغائب، أو ابن المرأة. وهذا نمط ثقافي مترسخ بعمق، وتستشهد مونتيسينو بدليل مسحي حديث يبين أن النساء التشيليات لا يزلن في الأغلب يقترنّ بدورهن كأمهات، وأن الرجال التشيليين يقترنون بدورهم أنهم عمال. وقد لاحظت أن التماهي مع الدور الأمومي يمكن أن يؤدي مع تقدم المرأة في السن إلى صعوبات حقيقية في الحياة الجنسية.

مع ذلك، فإن التغير الاقتصادي، وبصورة خاصة إدراج المرأة في القوى العاملة ذات الأجر، كان يشوش هذه الهوية. ومع ظهور المرأة في المجال العام، فإن مسألة خضوعها للرجل ظهرت أيضًا. وأصبح العمل المأجور الأساس الجديد في تحديد هوية المرأة، وبرز توتر دائم مع أيديولوجيا الأمومة. ونظرًا إلى نمط التغير الاقتصادي، فإن هذا التحول حدث لنساء الطبقة العاملة في وقت أسبق من حدوثه لنساء الطبقة الوسطى، ووجدت مونتيسينو دليلًا من دراسة استقصائية تبين أن هناك قبولًا واسعًا الآن لعمل المرأة خارج المنزل. وكان الدعم أقوى ما يكون بين النساء أنفسهن وفي صفوف الشبّان وفي المدن وفي اليسار وفي الطبقة العاملة. وفي ما يتعلق بسياسة الجندر، كما الطبقة والدولة والتنمية الاقتصادية، فيبدو أن تشيلي هي «أرض منقسمة»[50].

ومونتيسينو واضحة في أن التغيرات في الهوية لا تستدعي تبسيط الهوية. نحن الآن نرى «هويات تحت التوتر». وهي تشير إلى دراسة حول توجهات نساء الطبقة الوسطى نحو العمل المأجور والتي تميز بين ثلاث استراتيجيات: المحافظة على الالتزام بالأمومة؛ وعلاقة متكاملة بين العمل المأجور والأمومة، والعمل بوصفه مجال التركيز الرئيس في الحياة. ومن المفارقات أن القوة الاقتصادية لنساء الطبقة الوسطى والعليا هي التي سمحت لهن بتمرير الكثير من الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال إلى نساء مستخدمات في المنازل.

حتى الأكثر إثارة للاهتمام اقتراح مونتيسينو أن دينامية مألوفة في تاريخ أميركا اللاتينية، [وهي] تشكيل الهويات في كفاح اجتماعي، تنطبق بوضوح

(50) Carlos Huneeus, *Chile, un país dividido: La actualidad del pasado* (Santiago de Chile: Catalonia, 2003).

على المرأة. والهويات الجمعية للنساء تُبنى في الحركات النسائية، والحركات النسائية في أميركا اللاتينية متباينة جدًّا؛ بعضها مرتبط بالنقابات أو الأحزاب وبعضها مستقل ذاتيًّا، والبعض للسكان الأصليين، وهلم جرًّا. وشددت الحركات النسوية، منذ النضالات المبكرة للحصول على الحق في التصويت، على المساواة بين النساء والرجال، إضافة إلى الفرق بين الجنسين. وافترضت حركات البقاء التقسيم التقليدي بين الجنسين في العمل بدلًا من مهاجمته. ومزجت حركات الأمهات، مثل تلك التظاهرات الشهيرة من أجل المفقودين في الأرجنتين، بين الأيديولوجيا المادية والدعوات لحقوق الإنسان. وبالتالي فإن الحركات النسوية كافحت في سبيل [استحداث] تغيير رئيس في هوية المرأة، و[في سبيل اكتساب] القوة والسلطة للانتقال إلى المجالات الذكورية، في حين أن حركات الأمهات لم تفعل ذلك.

كان حراك المرأة جزءًا بارزًا من مقاومة الدكتاتورية، ووضع هذا الإنجاز المطالب النسوية على أجندات الأحزاب السياسية التقدمية. لكن حراك المرأة خلق أيضًا أرضية مكنت الأحزاب اليمينية من شنّ حملات ضد الرذيلة والتفسخ الاجتماعي، وهو تفسيرها المعتاد للتغيير في حياة النساء (في أميركا اللاتينية كما في إيران).

ضمت الجدلية المعقدة لمسألة الجندر الرجال كما النساء. وكانت الحركة النسوية في أميركا اللاتينية ناشطة بشكل استثنائي في تعزيز البحوث والنقاش حول الرجال كما لاحظ ماثيو غوتمان ومارا فيفيروس فيغويا[51] في دراسة استقصائية حديثة في هذا المجال. في الواقع، إن مجموعة بحثية في تشيلي بقيادة خوسيه أولافاريا أجرت منذ أواسط تسعينيات القرن العشرين، أكثر برنامج مستدام للبحوث والحوارات البحثية حول الرجال والشبان الذكور والذكوريات في أي مكان في العالم[52]. ويبين هذا البحث بغزارة تنوع أحوال

(51) Matthew C. Gutmann & Mara Viveros Vigoya, «Masculinities in Latin America,» in: Michael S. Kimmel, Jeff Hearn & Raewyn Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (Thousand Oaks: Sage, 2005).

(52) على سبيل المثال: José Olavarría & Enrique Moletto (eds.), *Hombres: Identidad/es y Sexualidad/es: III Encuentro de Estudios de Masculinidades* (Santiago: FLACSO-Chile, 2002).

الرجال والوعي المتغير في الأبوة الملتزمة؛ علاوة على الحضور المستمر للنماذج المحافظة للذكورية المهيمنة.

تثير خريطة الهويات المتعددة مشكلة صعبة لحركات التغيير الاجتماعي، حيث الاختلاف يعني صعوبة في التعبئة من أجل العمل. وكانت الحركة النسوية في أميركا اللاتينية مبتكرة في إيجاد طرائق جديدة لممارسة الضغط على الدولة. على سبيل المثال، طوّرت مجموعة بحثية نسائية تقنية قياسية اتخذت من الالتزامات الحالية للحكومات بالمساواة بين الجنسين، محليًا ودوليًا، نقطة انطلاق، وأقامت مقاييس منهجية للتقدم نحو هذه الأهداف الموجودة فعليًا[53]. وتلاحظ مونتيسينو[54] أن على الرغم من أن سياسة الشارع قد تقهقرت، فإن النسوية قد انتشرت في فضاءات اجتماعية أخرى كثيرة، وانشغلت في أشكال جديدة من السياسة، خصوصًا السياسة الثقافية والرمزية.

يشكّل ظهور حلبات جديدة وحركات اجتماعية جديدة وسياسة ثقافية جديدة فكرة رئيسة مهمة في العلوم الاجتماعية الأخيرة في أميركا اللاتينية[55]. كما أنها أيضًا موضوعة مركزية في عمل عالم أنثروبولوجي أرجنتيني/ مكسيكي هو الآن من علماء الاجتماع الأكثر شهرة في أميركا اللاتينية. فقد أجرى نستور غارسيا كانكليني، خلال ثلاثة عقود، بحثًا مستفيضًا عن العمليات الاجتماعية بدءًا من حفلات القرية والإنتاج الحرفي، وصولًا إلى وسائل الإعلام الجماهيرية الحضرية والمتاحف وتسويق الفن والصور السياسية. وجاري نطاق بحثه نوعيَّةُ كتابته، التي تجمع وضوح عرض المفاهيم، والتفاصيل الوصفية الحية والخيال والفكاهة والغضب والسخرية. وفي أثناء كتابته **الثقافات الهجينة** (*Hybrid Cultures*)، أجرى تجربة في شكل الرسالة والمقالة الأكاديمية. ولدواعي

---

(53) Teresa Valdés (ed.), *El indice de compromiso cumplido-ICC. Una estrategia para el control ciudadano de la equidad de género* (Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 2001).

(54) Montecino, «Identidades».

(55) على سبيل المثال: Garretón, *La sociedad*; Sader, «Hegemonia»; José Maria Gómez (ed.), *América Latina y el (des) orden global neoliberal: hegemonía, contrahegemonía, perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO, 2004).

الإيجاز فإنني لا أستطيع استحضار أي تعليق على هجوم 11 أيلول/ سبتمبر على البرجين التوأمين يمكن مقارنته بملاحظته أن هذا يمثل صراع اليائس ضد المستقرّ (desperados contra instalados)[56].

يمارس غارسيا كانكليني الأنثروبولوجيا لكنه أيضًا يشكك في صحتها. وكتابه في عام 1982 **الثقافات الشعبية في الرأسمالية**[57]، وهو عمل رائع في الإثنوغرافيا، بدأ بأزمة الأفكار الإثنوغرافية والسياسية حول الثقافة. وفي المكسيك، كان الاحتفاء بالثقافة الشعبية موضوعًا رئيسًا في الخطابة الوطنية منذ الثورة في أوائل القرن العشرين. لكن، وكما حاجج غارسيا كانكليني، ما عاد هناك ما يُسمّى بالثقافة التقليدية.

ولقد أثبت هذا من خلال إجرائه استقصاءً مضنيًا لموقعين رئيسيين من النشاط «التقليدي» في المجتمعات الريفية في ميتشواكان (Michoacán): المنتجات الحِرفية مثل الفخار وصنع الدمى، والمهرجانات المحلية. وقد بين أن هاتين الممارستين كلتيهما قد تغيرتا تغيرًا عميقًا بإدماج ميتشواكان في الاقتصادين الرأسماليين الوطني والدولي. فالإنتاج الحِرفي، على سبيل المثال، ما عاد نشاطًا ينتج أشياء يتطلبها في أسلوب الحياة الزراعية المحلية. إنها بصورة رئيسة مسألة الإنتاج لأسواق لديها منافذ للبضائع المصنوعة يدويًا. والحِرف لها دور محدد في الرأسمالية المكسيكية: امتصاص البطالة الريفية ودعم صناعة السياحة ودعم أوجه الترجمة السياسية للهوية الوطنية. وبالمثل، فإن المهرجانات أعيد تنظيمها كأحداث سياحية، أو كمواقع تجمع بين منتجات القرية والبضائع والخدمات الحضرية.

يبين غارسيا كانكليني أن هذه التغيرات تنتج أشكالًا جديدة من استتباع

---

(56) Néstor García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* (Buenos Aires: Paidós, 2002), p. 16.

(57) العنوان [الأصلي] الصريح جدًّا *Culturas populares en el capitalismo*، تغير بصورة غريبة في ترجمة دار نشر جامعة تكساس ليصبح *Transforming Modernity*؛ أو ربما أنه ليس بغريب لأنه تفادى ذكر اسم «الرأسمالية».

القرويين في النظام الرأسمالي. وهذه المناقشة تسترجع نقطة كاردوسو وفاليتو حول التولد المستمر من الأشكال الجديدة للتبعية. وبشكل أكثر تحديدًا، يجادل غارسيا كانكليني[58] بأن الرأسمالية تتصل بثقافة السكان الأصليين بعملية مستمرة من فك السياقية وإعادة بناء المعنى. ثقافة السكان الأصليين ليست مطموسة لكنها مجزأة، لقد أخذت عناصرها من فضائها القطري وأُعيد تجميعها في سياقات جديدة؛ الأسواق والمحال السياحية وبيوت المشترين والمتاحف.

في تقديمه هذه الحجة، يبسط غارسيا كانكليني عرضًا بارعًا للنظرية الشمالية من كروبير (Kroeber) حتى بورديو. هنا، يمكن اقتباس جملة واحدة: «من فرويد إلى دولوز (Deleuze)، ومن نيتشه إلى فوكو، قيل لنا إن القمع لا يمكن أن يوجد في غفلية البنى الجمعية لوحدها.... »[59]. ويقع الجزء المبكر من **الثقافات الشعبية** في ذلك النوع الأدبي المألوف من النظرية المتروبولية مصورًا بمعطيات من الأطراف. لكن، كما تكشف الحجة، فإنها تتحرك إلى أبعد من تلك التضاريس؛ إنها تبقى على اتصال بتاريخ الاستعمار. إنها ترى تجزئة المجتمع الزراعي المحلي ليس كمرحلة تجريدية من التحديث لكن كمنتج للهيمنة والدمج. إنها تعامل الرأسمالية المعاصرة كنظام إمبريالي دينامي، مع منطق مجانسي قوي، لكن أيضًا مع أمكنة للتابع والمختلف. وهي تقترح أيضًا سياسة مقاومة من أجل ثقافة السكان الأصليين، على الرغم من أنها لا تطوّرها.

في كتاب **الثقافات الهجينة**، وفي أكثر كتبه شهرة **مستهلكون ومواطنون**[60]، ينتقل غارسيا كانكليني من القرية إلى المدينة، وإلى قضايا حول ما بعد الحداثة والتخلف والعولمة. وتتمثل فرضية المناقشة الآن في الانهيار في جميع أنحاء أمريكا اللاتينية، لمشروع الأجيال السابقة التنموي الوطني

(58) Néstor García Canclini, *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico* (Austin: University of Texas Press, 1982), p. 70.

(59) García Canclini, *Latinoamericanos*, p. 16.

(60) Néstor García Canclini, *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

الشعبي المتمحور حول الدولة، وللأجندات الثقافية التي انقضت معه. يُشرِّح كتاب **الثقافات الهجينة**، الذي كتب في نهاية «العقد الضائع»، عقد الثمانينيات من القرن العشرين، الافتراضات الزائفة المتضمنة في صلب ذلك المشروع الهائل.

الأفكار التقليدية عن الحداثة والأمة والفن والثقافة التقليدية بُنيت جميعها من خلال مبادرات ومؤسسات تعد لحركات معارضة؛ مثل الفنون الجميلة مقابل الحرف الشعبية، الحديث مقابل ما قبل الحديث، الأمة مقابل المحلّة، وأمة مقابل أمة أخرى. لكن الواقع الاجتماعي نفسه يفسد هذه المعارضات؛ من خلال الهجرة عبر الحدود وإنشاء عوالم حدودية معقدة وإعادة تنظيم وسائل الإعلام الجماهيري للثقافة، وهلم جرًّا. ويلخص غارسيا كانكليني معظم هذه التعقيدات في فكرة «الهجين» التي يراها متجذرة بعمق في تاريخ أميركا اللاتينية. والهجين يعقّد دائمًا الاندفاع المجانس للتنمية والمخاوف بشأن تخلف الأطراف.

يبني غارسيا كانكليني في كتاب **مستهلكون ومواطنون** بصورة أكثر شمولًا على بحثه في مدينة مكسيكو. لقد أنتج التوسع الهائل لهذه المدينة، التي نمت حتى عشرة أضعاف بين عامي 1940 و1990، كيانًا اجتماعيًّا هو ليس بوحدة اجتماعية، وله القليل من التماسك أو سهولة الفهم، والتي تكافح العلوم الاجتماعية التقليدية لتتمكن من إدراكه. وهكذا يفعل مواطنوه والطبقات المختلفة والمجتمعات المحلية المختلفة والأجيال المختلفة ضمن المدينة يصرّفون حياتهم باندماج قليل، يمرون عبر المساحة الحضرية على مسارات منحنية مختلفة. ويمزح غارسيا كانكليني بالقول إن أفضل طريقة لفهم «مدينة من دون خريطة»، قد تكون باستخدام الأنموذج الإبيستيمولوجي لقصاصة شريط فيديو: «مونتاج مَرِح لصور غير متابعة»[61]. والأحداث التي قُصد بها التوحيد، مثل مهرجان مدينة مكسيكو، كان لها تأثير قليل. وفي هذا الوضع،

(61) Néstor García Canclini, *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), p. 84.

فإن سؤال ما بعد الحداثة عمّن يتكلم في الدراسات الأنثروبولوجية تمت الإجابة عنه: «يشرح أكثر من فاعل اجتماعي، هو فرق، انشقاق...»[62].

لا توجد هنا ثقافة مشتركة، بل تجارب مشتركة، بما فيها الفاقة الكبيرة والعنف المديني الذي بالكاد يمكن السيطرة عليه. والنماذج الأوروبية للتمدن، الآتية من خلفيات أكثر تنظيماً وازدهاراً، هي غير ذات صلة إلى حد كبير بالواقع المرّ للمدن الكبرى في أميركا اللاتينية. وتظهر انشقاقات عميقة بين النخب ذات التوجه للاقتصاد والثقافة العالميين، والمجتمعات المحلية الباحثة عن البقاء. وأقرب الأشياء إلى ثقافة عامة يقدمه التلفزيون التجاري، وهو وسيلة إعلام للتسلية والتسويق والذي له امتداد واسع بين فقراء المناطق الحضرية.

إدراك الأهمية المعاصرة الضخمة للتلفزيون والسينما ووسائل الإعلام الإلكترونية الحديثة لم تُقَد غارسيا كانكليني ثانية إلى أنموذج دورفمان وماتلار للهيمنة الإمبريالية. أحد الأسباب أنه كان على علم ببحوث وسائل الإعلام التي تبين الدور النشط للجمهور والامتصاص الاختياري من محتويات وسائل الإعلام. ومع هذا، فإن غارسيا كانكليني يدرك تماماً القوة السوقية الهائلة لشركات وسائل الإعلام الأميركية. ومن أجمل الأشياء في **مستهلكون ومواطنون** هو مناقشته لكيفية خلق هوليوود لنوع من الفولكلور العالمي. ففي مقالته عن «أميركا اللاتينية وأوروبا كضواحٍ لهوليوود»، يبين غارسيا كانكليني كيف أن السياسات الاقتصادية النيوليبرالية عن تكامل السوق العالمية قد اعتدت على الحق بالاستقلال الذاتي الثقافي والتنوع على مستوى العالم، في حين أن أجندة الخصخصة دمّرت الفاعليات الثقافية على المستوى الوطني.

في كتاب قصير كُتب في بداية العقد الجديد، **الأميركيون اللاتينيون يسعون إلى مكان في هذا القرن** (*Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*)، يعود غارسيا كانكليني إلى هذه النقطة بمزاج أكثر تفاؤلاً. الهويات الوطنية واقعة بالتأكيد تحت ضغط شديد من العولمة النيوليبرالية. وحالة مهمة هي الاستيلاء

(62) Garcia Canclini, *Consumers and Citizens* (2001), p. 63.

على صناعة النشر في أميركا اللاتينية من رأس المال العالمي، وخصوصًا من إسبانيا. فبعض المؤلفين، حتى عندما يصدرون مؤلّفاتهم، لا توزَّع في أقطارهم الأم، وذلك لأن الأرباح غير مضمونة هناك. ولهذا كان لاستبداد السوق آثار مدمرة[63].

لكن هناك إمكانات مهمّة للعمل الإقليمي للدفاع عن الاستقلال والتنوع الثقافيين. وفي مناقشة تذكرنا بـ «سيبال» قبل خمسين عامًا، يلاحظ غارسيا كانكليني أن الأسواق الإقليمية (مثلًا، للموسيقى الشعبية) هي أكبر من الأسواق الوطنية. وهو يقترح وجوب معاملة الإنتاج الثقافي كصناعة مهمة جديدة بالتخطيط والدعم الحكوميين. والاستخدام الديمقراطي لوسائل الإعلام الجديدة ممكن، الأمر الذي يسمح بالإنتاج الثقافي والتوزيع للمجموعات الاجتماعية التي هي حاليًا مهمشة أو مستبعدة.

يرفض غارسيا كانكليني بعناد الانشقاق بين النخبة والتابعين والذي يراه ضعفًا للتحليلات الماركسية للثقافة في أميركا اللاتينية: «نظرة أوسع وأكثر تفضيلًا للتفاعلات اليومية للأكثريات التابعة تكشف عن أن أقطار أميركا اللاتينية هي مجتمعات هجينة حيث الأشكال المختلفة للتنازع والتفاوض على معنى الحداثة في خلاف مستمر»[64]. المشكلة هنا هي أن المساحة للتفاوض السياسي خلال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته قد أُغلقت. وتعمل السياسات النيوليبرالية بوصفها عرضًا ضخمًا بينما تُتخذ القرارات الرئيسة في المنتديات والمحافل في الخفاء بعيدًا من المشاركة الشعبية. والنماذج القديمة للهيمنة الهرمية لم تعد تنطبق، لكن النظام أبعد ما يكون من الديمقراطية.

حيث إن النظام بحاجة ملحّة إلى تغيير، فإن هذا يدفع غارسيا كانكليني إلى التفكير بأشكال جديدة من العمل السياسي الذي له معنى في الأحوال الجديدة. وهو يشير في بداية **مستهلكون ومواطنون**، إلى أن «الاستهلاك جيد

(63) Garcia Canclini, *Latinoamericanos*, p. 53.

(64) Garcia Canclini, *Consumers and Citizens* (2001), p. 140.

للتفكير». وفي الفصل الأخير، «كيف يتكلم المجتمع المدني اليوم»، فإنه يدعو إلى مجال عام أعيد تشكيله، حيث تستند المواطنة إلى نشاط الناس بوصفهم مستهلكين:

> تبدو المجتمعات المدنية أقل وأقل كمجتمعات محلية وطنية، مفهومة على أساس من الوحدة المناطقية أو اللغوية أو السياسية. إنها تتصرف بالأحرى **كمجتمعات محلية تفسيرية**، بمعنى تجمعات من الناس الذين يتشاركون في أذواق ومواثيق تفسيرية في العلاقة بسلع معينة (مثلاً: فن الطبخ، الرياضة، الموسيقى)، والتي توفر الأساس لهويات مشتركة[65].

يبقى نوع الممارسة السياسية التي قد يقود هذا إليها غير واضح، لكن غارسيا كانكليني يرى على وجه التأكيد في تعدد الثقافات المفتاح للديمقراطية المعاصرة.

أصبح عمل غارسيا كانكليني معروفًا في المتروبول بشكل متزايد. وهناك ميل إلى أن يُعرف بصفته متخصصًا في الدراسات الثقافية الإقليمية أو ما بعد حداثي ذي خصوصية (يُنظر المقدمة الغربية والتنازلية لـ **مستهلكون ومواطنون** لمترجمها الأميركي الشمالي). من المؤكد أن غارسيا كانكليني قد استفاد من الفكر ما بعد الحداثي المتروبولي، إضافة إلى الماركسية المتروبولية والأنثروبولوجيا وبحوث وسائل الإعلام والأدبيات الأخرى (ينمي المرء لو أنه تعلم المزيد من الحركة النسوية). وقد كان، مثل هونتوندجي وشريعتي، تلميذ دراسات عليا في باريس. وهو أيضًا طوّر استخدامًا دقيقًا للنظرية المتروبولية. رفض غارسيا كانكليني، في أعماله الأخيرة بصورة خاصة، الأخذ بأي نظرية متروبولية بوصفها إطارًا، لكنه أخذ الكثير منها بوصفها مصادر مثمرة للأفكار.

وهذا لم يسقط في انتقائية إجمالية، لأن هناك مبدأين تنظيميين قويين يعملان في كتابته: اصطدام علم الاجتماع بالوقائع في أميركا اللاتينية، والبحث عن السياسة التقدمية ذات الصلة بالأوضاع التي يعيش فيها الأميركيون

(65) Ibid., p. 159.

اللاتينيون. وهو يبدي ملاحظة في ختام **مستهلكون ومواطنون**: «حرّضنا الفكر بعد الحداثي خلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته على تحرير أنفسنا من أوهام السردية الفوقية التي تحاول أن تبرهن الشمولية أو الانعتاقات الشمولية. ربما الوقت قد حان لنحرر أنفسنا من هذا الاستياء»[66]. هناك مكان، كما يلمّح أيضًا، لليوتوبيات.

(66) Ibid., p. 161.

الفصل الثامن

السُلطة والعنف وأسى الاستعمار

ليس الهدف أن تكيّف أو تغيّر أو تجدّد التجارب الهندية لتناسب النظريات السيكولوجية والاجتماعية القائمة... الهدف هو أن تجعل معنى، بمصطلحات هندية، لبعض فئات المعرفة المعاصرة ذات الصلة، وأن تضعها في نظرية منافسة للعالمية.

أشيز ناندي (1983)

كانت الهند «جوهرة في تاج» الإمبراطورية البريطانية الثانية، وقبلها. وكانت حركة استقلال الهند مصدر الإلهام لحركات مناهضة الاستعمار حول العالم، وقد غيّر انتصارها شكل السياسة في العالم. لكن في عام 1947 شطر أيضًا الهند، وليس بين الهندوس والمسلمين فحسب. لقد واجهت أجيال ما بعد الاستقلال حسابًا عسيرًا مع تركة الاستعمار وأشكال جديدة من التبعية ومع أنماط من الانقسام والسلطة والنزاع، وقد حدث هذا الحساب عبر العلوم الاجتماعية؛ والتي كانت لها هي نفسها علاقات معقدة مع التقاليد الفكرية الطويلة للهند ومع الهيمنة المتروبولية. وفي هذا الفصل، سأتناول مجال القوى المؤثرة هذا، في نصوص علم التاريخ والتحليل الجندري والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا الثقافية. ولا توثق هذه النصوص التجارب الحية، وأحيانًا المأساوية، للجماهير وحسب، لكنها أيضًا تعني ضمنًا طرائق جديدة للتفكير في علم الاجتماع ومستقبله.

تمرد راناجيت جحا

في عام 1982، في الوقت الذي كان اليمين الجديد يوطد سلطته في بريطانيا والولايات المتحدة ونظام رجال الدين في إيران قد حطم المعارضة تقريبًا والنيوليبراليون يستولون على صندوق النقد الدولي وأزمة المديونية الضخمة في أميركا اللاتينية في بدايتها، أطلقت مجموعة من المؤرخين الراديكاليين من الهند سلسلة جديدة من الكتب التي تطورت إلى دورية. وقد أطلق عليها: *Subaltern Studies* (**دراسات التابع**)، مع تقدير لغرامشي، كان عنوانها الفرعي: *Writings on South Asian History and Society* (**كتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا**).

أعلن تصدير العدد الأول، الموقّع من المحرر المؤسس راناجيت جحا، هدفه في: «تعزيز النقاش المنهجي والمطّلع لموضوعات تابعة في حقل الدراسات في جنوب آسيا»، مع مساهمات من علماء في مختلف حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وسيتم استقصاء حقل كبير، لكن من دون تملق. كان هذا تمردًا فكريًّا «لتصحيح التحيز النخبوي الذي هو سمة الكثير من البحوث والعمل الأكاديمي في هذا المجال بالذات».

في المقالة الموجزة التالية «عن بعض جوانب علم التأريخ للهند أيام الاستعمار» يمزق جحا[1] إرثًا للتقاليد الرئيسة للكتابة عن تاريخ الهند، من المستعمرين البريطانيين حتى وطنيي ما بعد الاستقلال. وهو يجادل في أن التركيز التقليدي على الدولة الاستعمارية والصراع حولها استثنى بصورة خطرة **الشؤون السياسة للشعب**[2]. وإلى جانب النخبة الفاعلة، جماعتي جناح ونهرو، هناك مجال آخر، مجال **مستقل بذاته**، للحياة الشعبية والوعي والسياسة، ولهذا المجال تعابيره الخاصة وقيمه، والمعبّر عنها بحوادث مثل انتفاضات الفلاحين. وتوثيق هذا المجال المستقل، وتسليط الضوء على منطق هذه السياسة الشعبية وحدودها وتأثيرها، هما مهمة **دراسات التابع**.

(1) Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India,» *Subaltern Studies*, no. 1 (1982).

(2) التشديد من كاتب المقالة.

بعد عقدين من الزمن، أصبحت **دراسات التابع** شهيرة؛ ليس بين الفلاحين الهنود، لكن في جامعات أميركا الشمالية. وقد أشاد بها كلٌّ من إدوارد سعيد وغياتري تشاكرافورتي سبيفاك[3]، ونُظر إليها على أنها أنموذجية للدراسات ما بعد الاستعمار. وأصبحت السلسلة والشبكة المحيطة بها، وسيلة لمناقشات ما بعد الحداثة للهوية والتشرذم والاختلاف. لقد حدث شيء تجاوز الحالة التقليدية «للسياحة الأكاديمية»، كما سمّاها هونتوندجي (يُنظر الفصل الخامس)، حيث كان المثقفون الجنوبيون يسافرون إلى المتروبول ويتعلمون بتواضع مفاهيمه وتقنياته. لقد جُذبت **دراسات التابع** والمشاركون فيها إلى الدوائر المتروبولية نوعًا من المشهورين الجماعيين.

جذبت **دراسات التابع** على طول الطريق، سيلًا غير عادي من النقد. وعددها الثاني على سبيل المثال، كان موضوعًا لمراجعة نقدية لمؤلفين متعددين في أربعين صفحة في مجلة هندية أخرى. وفي أوقات مختلفة، اتُّهم أعضاء من مجموعة **دراسات التابع** بالتأريخ السنّي، والحماسة الثورية غير الكافية والقليل من الماركسية والماركسية الزائدة وما بعد الحداثة الزائدة، وقد تم انتقادهم على أنهم متغربون أكثر من اللازم، وينظرون إلى الفلاحين برومانسية، ويتجاهلون الطبقات الوسطى. وقد انتُقدوا باسم لينين وباسم لاكان وباسم دريدا وباسم غاندي وباسم فالرشتاين، ومن المفارقات، باسم غرامشي. ونُشر كتابان لهما وزنهما الثقيل ليس فيهما غير مواد حول **دراسات التابع**[4].

ما المزيد الذي يمكن أن يُقال؟ يتضمن التعليق النقدي قطعًا جميلة جدًّا. وإحداها مقالة للمؤرخ والمشارك السابق سوميت سركار، بعنوان «تقهقر التابع

(3) Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988).

(4) Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (London: Verso and New Left Review, 2000); David Ludden (ed.), *Reading Subaltern Studies* (London: Anthem Press, 2002); Vinay Lal, *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India* (New Delhi: Oxford University Press, 2003).

في دراسات التابع»[5]. تتبعت هذه المقالة تأثير دورة ما بعد الحداثة الدورية، والتي يراها ساركار نوعًا من المساومة الفاوستية[6]. والصلة التي جلبت الشهرة كان لها ثمن: الانجراف بعيدًا من مشروع توثيق أوضاع الفقير والمحروم، وتضييق للآفاق السياسية داخل الهند.

تساعد مجادلة سركار في فهم الظاهرة الثقافية التي آلت إليها **دراسات التابع**، لكن هناك شيئًا أكثر يمكن أن يقال من أجل أغراض هذا الكتاب. أعربت الإصدارات الأولى من السلسلة، فضلًا عن احتوائها على كتابات تاريخية اجتماعية حية، عن نظرية لها قدر كبير من الفائدة.

وفي حين أن مشروع توثيق «سياسة الشعب» يستلزم التأريخ التجريبي الدقيق المتناسق الذي كوّن الجزء الأكبر من الإصدارات الأولى، فإنه لم يكن قط تجريبيًا بريئًا. وعبارة جحا احتوت فعلًا على نقطة نظرية مهمّة؛ إن حركات الفلاحين والطبقة العاملة كانت «سياسية». إنها لم تكن، كما افترض كل من علم التأريخ الوطني والماركسي (من وجهة نظر جحا) انفجارات عفوية وغير موجهة تطلبت إما النخبة الوطنية وإما الحزب الثوري الوحيد لإعطائها شكلًا سياسيًا. وفي سياق الحكم البريطاني، جسّدت هذه الحركات على وجه التحديد سياسة مناهضة للاستعمار.

لم تكن هذه السياسة نتيجة لسياسة النخبة. وكان هذا المبدأ «للمجال المستقل» الذي عرّفه جحا. لقد نمت سياسة التابع من الطرائق المحلية للحياة، وعبرت عن أشكال محددة من الوعي، وغالبًا بلغة الدين المحلي، وبعض أروع الأوراق في الإصدارات الأولى لـ **دراسات التابع** تُظهر الجذور المحلية للسياسة بشكل واضح.

ومن الأمثلة التي تستحوذ على الانتباه [كتاب] **أربعة متمردين من عام**

(5) Sumit Sarkar, *Writing Social History* (New Delhi: Oxford University Press, 1997).

(6) نسبة إلى فاوست بمعنى المأساوية. (المترجم)

1857، الذي كشف فيه غوتام بادرا[7] من وثائق الاضطرابات الهائلة لذلك العام حكايات مثل قصة ثائر القرية ديفي سينغ (Devi Singh). كان هذا «بكامله قضية مجتمع محلي من الفلاحين من منطقة صغيرة» تتناول شنّ هجمات على مقرضي المال كما على السلطة البريطانية، ومحاولة تأليف حكومة مستقلة. وهذه الانتفاضة على المستوى الصغير سرعان ما تم قمعها بالقوة وشُنق قادتها.

ومثال آخر هو مقالة «ثورة الفلاحين والوطنية الهندية: حركة الفلاحين في أواض» لجياننDرا باندي[8] ويبين باندي أنه، حتى في سياق الحركة الوطنية غير المتعاونة في تلك السنوات، كانت السياسة الفلاحية المحلية حركة مستقلة ذاتيًا؛ كانت لها آلياتها التنظيمية الخاصة - كيسان سَبْهاس (Kisan Sabhas)، أو جمعيات الفلاحين - وقادتها الخاصون بها، وأساليب عملها الخاصة ضد ملّاك الأراضي والسُلطات. واسترعت التظاهرات الضخمة انتباه قادة المؤتمر الوطني الهندي. وعندما جاء غاندي إلى المنطقة وتدخّل في النضال، كان ذلك بشكل رئيس **لكبح جماح** النزعة القتالية للفلاحين. ويجادل باندي بأن هذا يعكس القرار الاستراتيجي لقيادة المؤتمر بالتحالف مع النُخب الهندية، لإعاقة الراديكالية الاجتماعية للعامة. وتم سحق حركة فلاحي أواض، بدورها، من الشرطة.

الصعوبة الواضحة في تتبع وعي التابع هو أن قلّة من المجموعات التابعة تركت سجلات مكتوبة، وقادة مثل ديفي سينغ قُتِلوا قبل أن ينتجوا أي تقليد شفهي. وفي واحدة من أبرع حركاتها، طوّرت **دراسات التابع** مقاربة في سوسيولوجيا المعرفة للسجل التاريخي، وشرَعت بقراءة تاريخ التابع من خلال الوثائق التي أنتجتها النخب الاستعمارية.

هكذا، في الورقة عن عام 1857، التي سبقت الإشارة إليها، يقرأ بادرا مذكرات المنتصرين البريطانيين، لكنه يقرأها من وجهة نظر المجتمعات

(7) Gautam Bhadra, «Four Rebels of Eighteen-fifty-seven,» *Subaltern Studies*, no. 4 (1985).

(8) Gyanendra Pandey, «Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-22,» *Subaltern Studies*, vol. 1 (1982).

المحلية المهزومة. ودرس ديبش تشكرابارتي[9]، في مقالة «شروط معرفة أحوال الطبقة العاملة»، عمال الجوت في كلكوتا في أوائل القرن العشرين. وقد بيّن أن **غياب** التوثيق حول القوى العاملة (حتى عندما يكون مطلوبًا رسميًّا) هو إشارة إلى النمط الحقيقي لتوظيف العمّال والسيطرة [عليهم] في معامل الجوت. وفي «نثر مكافحة التمرد»[10]، ومتخذًا كحالة رئيسة له انتفاضة سانتال (Santal) في عام 1855، يبيّن جحا كيف أن التقارير المكتوبة الأولية عن انتفاضات الفلاحين قد بنيت لتبرير استمرارية «الراج» البريطاني [الهند البريطانية]. وقد مال المؤرخون اللاحقون إلى إعادة إنتاج وجهة النظر الضمنية في هذه الوثائق، أو إلى تمثيلها بسرد شامل للنضال الوطني أو الثوري. ومع ذلك، وكما يبين جحا أيضًا، فبقراءة نقدية مفصّلة للأرشيف، يمكن إعادة بناء «خصوصية وعي الثوار»، ويمكن فهم المنطق المحلي للحركة، بما فيها عنصرها الديني القوي.

ولكوني مدَرَّبةً في المهنة نفسها، فقد حاولت أن أفهم الطبقة والتغيير في نوع آخر من المستعمرات[11]، وقرأت هذه الأوراق بإعجاب ومتعة. إنها تأريخ ماهر جدًّا. وهذا ليس لأن المؤلفين لديهم تحسس وإدراك للتفاصيل المهمة، وموهبة لحياكة التحليل والسرد معًا. وكما هي الحال مع هونتوندجي في أفريقيا وشريعتي في إيران، فإن حجتهم أُعطيت إلحاحيةً بوعي حاد للسلطة.

في واحدة من المقالات النقدية المبكرة في **دراسات التابع**، ناقشت روزاليند أوهانلون[12] أن ثنائية «تابع» و«نخبة» الذي كان جحا ورفاقه ينتقدونها

---

(9) Dipesh Chakrabarty, «Conditions for Knowledge of Working-class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940,» *Subaltern Studies*, no. 2 (1983).

(10) Ranajit Guha, «The prose of counter-insurgency,» *Subaltern Studies*, no. 2 (1983).

(11) Raewyn Connell & T. H. Irving, *Class Structure in Australian History* (Melbourne: Longman Cheshire, 1980).

(12) Rosalind O'Hanlon, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia,» in: David Ludden (ed.), *Reading Subaltern Studies* (London: Anthem Press, 1988).

بشدة، لم يكن مقصودًا بها كثيرًا تسمية فئات اجتماعية بقدر ما هي تهويل مسرحي بانتشار السلطة والهيمنة. وقد كانت طريقة خلق أجندة للاستقصاء، والتطلع دائمًا إلى مقاومة السلطة؛ سواء بشكل علني مذهل أو غير بطولي.

أعتقد أن أوهانلون كانت مصيبة، وأن حساسية مجموعة **دراسات التابع** لقضايا السلطة مسؤولة عن وضوح كتابة أعضائها عبر نطاق واسع من الموضوعات والمواقف التاريخية. وهذه طريقة رئيسة تختلف بها **دراسات التابع** عن الماركسية الأكثر تقليدية التي كانت القوة الرئيسة في اليسار الفكري الهندي. لقد كانت البحوث الماركسية معنية إلى حد بعيد في تعريف الفئات الاقتصادية الاجتماعية، وخصوصًا الطبقات، وتوزيعها بصورة صحيحة.

مع ذلك، فإن باحثي **دراسات التابع** قد جاؤوا من الماركسية، من دون أدنى شك. وراناجيت جحا، مثله مثل آل أحمد (ينظر الفصل السادس)، كان ناشطًا في حركة العمال في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته. وكان على وجه الخصوص مناضلًا في الحزب الشيوعي الهندي، الذي انشق عنه أيضًا، متأخرًا إلى حد ما عن ترك آل أحمد لحزب توده[13]. والمجموعة الأصغر سنًا التي جمعها جحا لإنشاء **دراسات التابع** كانت متأثرة بالتطورات في الفكر الماركسي في ستينيات ذلك القرن وسبعينياته بما في ذلك تاريخ الطبقة العاملة الجديدة الآتي من بريطانيا، والماركسية البنيوية الآتية من باريس. وهناك، مع ذلك، إشارات قليلة عن أي تأثير من الفكر الثوري في العالم الثالث كما في مدرسة فانون.

كانت الخلفية الماركسية نقطة البداية لبحث جحا الطموح، «السيطرة من دون هيمنة وعلم تأريخها»[14]، والذي يجادل فيه بأن الإمبريالية البريطانية لم تحقق قط الهيمنة في المستعمرة الهندية، لا بل إن الراج كان مستندًا إلى قهرٍ خلف واجهة رقيقة من الشرعية. ويشير جحا إلى أن النزعات المعولِمة لثقافة البرجوازية، المستندة إلى الميول التوسعية لرأس المال، تجد حدّها التاريخي

(13) Shahid Amin & Gautam Bhadra, «Ranajit Guha: A Biographical Sketch,» *Subaltern Studies*, no. 8 (1994).

(14) Ranajit Guha, «Dominance without Hegemony and its Historiography,» *Subaltern Studies*, no. 6 (1989).

في الاستعمار. وهذه مناقشة تتقاطع مع النقد المتأخر لبريبش[15] لليبرالية في الأطراف.

والفكر الماركسي هو أيضًا نقطة الإنطلاق لأكثر محاولات **دراسات التابع** صراحة في التنظير للسلطة. ففي بحث لبارثا تشاترجي عنوانه «المزيد من أنماط السلطة والفلاحين»، وفي بحث سابق، وهو دراسة عن تقلبات النزاع الطائفي في البنغال، أشار تشاترجي إلى أن التفسير يكمن في تمازج أنظمة السلطة المتناقضة التي كانت موجودة خلال الانتقال إلى الرأسمالية. ويشرع تشاترجي في «أنماط السلطة» في تنظيم هذه الفكرة، والتي ظنّ أنها تنطبق بشكل واسع على مجتمعات زراعية كبيرة.

تبدأ المحاججة بالقول بأن التبدل في «نمط الإنتاج»، كما تُفهم بالمصطلحات الماركسية التقليدية. المرتبطة بهذه البنى الاقتصادية، لكنها غير مختزَلة فيها، هي أنماط من النضال السياسي، المتمركز على الملْكية وعلى تعريفات الحقوق أو الاستحقاقات. ويسمّي تشاترجي هذه «أنماط السلطة». وهو يحدد ثلاثة أشكال: الطائفي حيث تُخصص الاستحقاقات على سلطة جماعة اجتماعية بكاملها؛ والإقطاعي وفيه تنبع الاستحقاقات بشكل أساس من القوة المادية (أي حالة هيمنة مباشرة)؛ والبرجوازي، حيث حقوق الملكية مضمونة بقانون معمّم، وتتحقق الهيمنة غير المباشرة من خلال مؤسسات حكومة تمثيلية.

الجزء الأكثر إثارة للاهتمام في مناقشة تشاترجي يتعلق بالتفاعل بين هذه الأنماط. فالمجتمع الإقطاعي لم يُؤسَّس بوصفه نظامًا متجانسًا؛ بل إنه يتضمن إقحام النمط الإقطاعي للسلطة في العالم الطائفي. كانت النتيجة مقاومة مستمرة للسادة الإقطاعيين، مع نتائج غير مستقرة. الانتفاضات المفاجئة، وإعادة التشكيل، كانت ممكنة؛ وخصوصًا عندما تصبح الملكية الاقطاعية لاعبًا ثالثًا.

---

(15) Raúl Prebisch, «The Latin American periphery in the Global System of Capitalism,» *CEPAL Review*, no. 13 (1981), pp. 143-150; Raúl Prebisch, Capitalismo periférico: crisis y transformación (Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1981).

النمط الطائفي للسُلطة كان قادرًا على توليد قيادة محلية عند الحاجة إلى ذلك، لكن من دون مأسستها. ويتناول تشاترجي بإيجاز فحسب التحول إلى النمط البرجوازي للسلطة، لكنه يقدم النقطة الرئيسة بأن توسع الرأسمالية يلغي ببساطة الإقطاعية. في الحقيقة كان بإمكانها دمج البنى الإقطاعية للهيمنة. وما تميل الرأسمالية نحوه هو انقراض النمط **الطائفي** للسلطة. ويقدم تشاترجي تلخيصًا بليغًا لمئتي سنة من الاستعمار:

> السمات المعتادة هنا هي اقتحام آليات استخراجية جديدة في الاقتصاد الزراعي، وغالبًا بالدعم النشط القانوني والمسلّح للسلطان السياسي الاستعماري، الأمر الذي يؤدي إلى إضفاء الطابع التجاري المنظم على الزراعة، وإدماج الاقتصاد الزراعي بدرجات متفاوتة في سوق عالمية رأسمالية أكبر، ونمو قطاع صناعي جديد ذي طابع محدود عادة مقارنة بالحجم الكامل للاقتصاد. ومع تركيبات متفاوتة من رأس المال الأجنبي، و«رأس المال الكومبرادوري»[16] (comprador)، و«رأس المال الوطني»، ونمو مؤسسات وعمليات سياسية جديدة مستندة إلى مفاهيم برجوازية للقانون والبيروقراطية والتمثيل[17].

كان التأثير في البنى الاجتماعية الموجودة من قبل متفاوتًا جدًا في الممارسة، خالقًا الكثير من الاحتمالات غير المتوقعة، من خلال تفاعل الأساليب المختلفة للسلطة؛ ومن هنا، بإمكاننا استنتاج الصورة المرقشة الموثقة في **دراسات التابع**. ويقارن تشاترجي بصراحة هذا بصورة السلطة «الشَعْرية» [الدقيقة جدًا] في أوروبا التي قدمها فوكو. ويقترح تشاترجي، أنه في «البلاد التي تسمى متخلفة»، فإن لمثل هذه الأشكال من السلطة مدى محدودًا. فالتركيبات المعقدة لأساليب السلطة عند الدول بعد الاستعمار هي الصفة المميِّزة، والفاتحة «الطائفة جديدة بالكامل لإمكانات الطبقات الحاكمة كي تمارس هيمنتها».

---

(16) أعوان المشروعات الأجنبية. (المترجم)

(17) Partha Chatterjee, «More on Modes of Power and the Peasantry,» *Subaltern Studies*, no. 2 (1983), p. 347.

هذا الاستنتاج الكئيب لم يكن الكلمة الأخيرة لـ **دراسات التابع** حول موضوع السلطة. ففي الأعداد اللاحقة، بالإضافة إلى موضوعات البحوث تحولت بعيدًا من المجموعات التابعة، لكن كما يبين سركار[18]، تحول الإطار المفاهيمي أيضًا. وما عاد الانشقاق الرئيس بين الطبقة الحاكمة والطبقة التابعة، ولكن بين السلطة/ المعرفة الاستعمارية المؤسسة في الدولة الحديثة، والدولة اللاحديثة. وهذا واضح في كتاب بارثا تشاترجي **الأمة وشظاياها** (*The Nation and its Fragments*) الذي نُشر بعد عشرة أعوام من البحث المتعلق بالسلطة. ما عاد التركيز على أنظمة سُلطة الطبقة والأشكال المتغيرة للاختصام، لكن على محاورة النزعة الوطنية والحداثة، مع عدّ الدولة على أنها محور السلطة. باختصار، لقد تحركت **دراسات التابع** والمجموعة التي حولها صوب ما بعد حداثة أكثر تقليدية. وأعتقد أن هذا أمر مؤسف، لأن بنيوية نموها بحسب جحا، وتحويل تشاترجي الأصلي المفاهيمي للسلطة، كانا تنظيرين مضيئين إلى درجة عالية.

الجندر والعنف والنظرية النسوية

كان من بين الانتقادات الموجهة لـ **دراسات التابع** أنها لم تقل إلا القليل حول نظام الطبقات الاجتماعية بين الهنود، والقليل لتقوله حول علاقات الجندرية (على الرغم من انخراط نصيرة معروفة جدًّا لحقوق المرأة معها، وهي غياتري سبيفاك). وهذه الانتقادات صحيحة بصورة مجملة بالنسبة إلى الإصدارات الأولى. والقصص عن انتفاضات الفلاحين تتحدث كثيرًا عن القادة المحليين. لكنها بالكاد تلاحظ أن القادة هم حصرًا من الرجال. ومع ذلك، فإن قضايا الجندرية دخلت زاحفة. ففي المجلد الخامس، كتب جحا نفسه بحثًا رائعًا، عنوانه «موت تشاندرا»[19]، حول عائلة من الفلاحين في البنغال في أواسط القرن التاسع عشر. وفي هذا [البحث] يعمل في شظايا صغيرة جدًّا من الأدلة ليبني صورة عن نظام الجندرية في مجتمع ريفي، والردود التي قدمتها النساء الريفيات على السلطة الأبوية.

---

(18) Sarkar, *Writing*.

(19) Ranajit Guha, «Chandra's Death,» *Subaltern Studies*, no. 5 (1987).

لم يكن جحا، بالطبع، الرجل الأول الذي يُشغل نفسه باضطهاد المرأة. فكما لاحظ تشاترجي[20] فإن العدالة بين الجنسين كانت قضية رئيسة في البنغال في منتصف القرن التاسع عشر. وكانت الادعاءات عن المعاملة الهندية البربرية للنساء جزءًا من التبرير البريطاني للحكم الاستعماري، لكن الموضوع تم تناوله أيضًا من مفكرين من السكان الأصليين. فإسوارتشاندرا فيدياساغار (Iswarchandra Vidyasagar)، المصلح التربوي والشخصية الرئيسة في «نهضة كلكوتا»، في منتصف القرن التاسع عشر، انتقد بحدّة نظام علاقة القرابة الأبوية في أيامه، بما في ذلك تعدد الزوجات وزواج الأطفال والحظر المفروض على تزوج الأرامل، وقد كتب الأسطر التالية اللاذعة:

> لا تدعوا الجنس الأضعف غير المحظوظ يولد في هذه البلاد، حيث ليس لدى الرجال شفقة ولا ناموس ولا شعور بالحق والخطأ ولا القدرة على تمييز المفيد من المؤذي، وحيث الحفاظ على ما كان عادة هو ما يُعتبر الوظيفة الوحيدة، والناموس الوحيد [...] وحسب بأي خطيئة تولد النساء في بهاراتفارشا على الإطلاق؟[21].

وفي الجيل التالي، فإن بانكيمتشاندرا تشاترجي (Bankimchandra Chatterjee) [تشاتوبادهياي] (Chattopadhyay) أكثر الروائيين الهنود شهرة قبل طاغور، والمشهور كمؤلف ترنيمة *Bande Mataram* **(السلام للأم)**، التي أصبحت أغنية وطنية، أخذ موقفًا أكثر راديكالية. ففي مقالة له عن المساواة، استنكر حقيقة أنه «في جميع البلدان، النساء إماء لدى للرجال». وقد جادل ليس دفاعًا عن حق الأرملة في الزواج وحقوق المرأة في الملكية وحسب، لكن أيضًا عن حق المرأة في التحرك في الأمكنة العامة، والحاجة إلى مشاركة **الرجال** في رعاية الأطفال والعمل المنزلي، وهو موقف لا يزال متطرفًا حتى بعد مئة عام[22].

---

(20) Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993), chaps. 6-7.

(21) نقلًا عن: Sarkar, p. 267.

(22) Bankimchandra Chatterjee, *Sociological Essays: Utilitarianism and Positivism in Bengal*, S.N. Mukherjee & Marian Maddern (trans. and ed.) (Calcutta: Rddhi-India, 1986).

وقد تراجع تشاترجي لاحقًا عن هذه النظرة، لكن رجالًا آخرين في الإنتليجنسيا الهندية حملوا أيضًا قضية حقوق المرأة، بمن فيهم السيد أحمد خان، كما سبقت الإشارة إليه في الفصل السادس.

كان تطور السياسة **النسائية** حول العدالة الجنوسية عملية بطيئة ومعقدة، وكانت النساء حاضرات في الحركة الوطنية بأعداد كبيرة، وليس النخبة منهن وحسب. وقد اعتمدت حملة غاندي للعمل الجماهيري على دعم النساء. لكن النزعة الوطنية السائدة، كما يجادل بارثا تشاترجي[23]، لم تطوِّر بوضوح سياسة جندرية في المجال العام. وشكّلت مجموعة متنوعة من المنظمات النسائية في عشرينيات القرن العشرين منظمة شاملة، هي مؤتمر نساء عموم الهند. وطورت هذه الهيئة منظورًا للمساواة في الحقوق، لكنها فقدت تأثيرها بعد الاستقلال. وهذه المنظمات النسائية التي كان لها مدى شعبي كانت بشكل رئيس المجموعات المشاركة التي أنشأتها الأحزاب السياسية التي يسيطر عليها الرجال.

وتأثير هذه المجموعات موضح بدراسة راكا راي[24] للسياسة النسوية في كلكوتا وومومباي، التي تبحث من كثب في باشيم بانغا غاناتانتريك ماهيلا ساميتي (Paschim Banga Ganatantrik Mahila Samiti)، وهو الجناح النسائي للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) الحاكم في غرب البنغال. وقد عمل ساميتي أساسًا لتنفيذ الخط الرسمي النازل من القيادة الذكورية، وألحّ ذلك الخط على التضامن بين نساء الطبقة العاملة ورجالها. لهذا، ففي حين أن نساء ساميتي عملن للتقدم الاقتصادي والتعليمي للمرأة، إلا أنهن أعرضن عن أي تحد مباشر لمصالح الرجال؛ على سبيل المثال جعل العنف الأُسري قضية عامة.

كان العنف ضد المرأة، في أي حال، القضية المحفِّزة في أجزاء أخرى من الهند. وقد تشكلت بعض مجموعات نصرة المرأة في أوائل سبعينيات

---

(23) Chatterjee, *The Nation*.

(24) Raka Ray, *Fields of Protest: Women's Movements in India* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

القرن العشرين. وفي السنوات التي أعقبت مباشرة دكتاتورية إنديرا غاندي الموقتة، «الطوارئ» بين عامي 1975 و1977، انتشرت المنظمات النسوية بسرعة. فظهرت إلى الوجود طائفة واسعة من مجموعات النساء المستقلة، وتم إطلاق دوريات - وكانت أشهرها *Manushi* (**مانوشي**) التي بُدئ بنشرها في عام 1979 - وانطلقت البحوث والتعليم، وبوشر بحملات عامة[25].

بعد بضع سنوات، أجرت نانديتا غاندي ونانديتا سينغ[26] مسحًا استقصائيًا عبر مقابلة مجموعات نسائية في أنحاء البلاد، وقد أحدث مدى الفعالية وتنوعها وقعًا في نفسيهما. كانت هناك حملات حول العنف الأُسري وجرائم القتل المتعلقة بالمهر والاغتصاب وصحة المرأة والمرأة في مكان العمل والإصلاح القانوني، وأكثر من ذلك. لكن مع هذا التنوع كله، كانت الحقيقة المستمرة عن عنف الرجال - الإحساس بالتهديد الذي تعيش في ظله المرأة - هي المركزية للحركة. وكما وضعتها كلمة التحرير في أول أعداد **مانوشي**:

> أن تعيش كامرأة هو أن تعيش بخوف؛ من التحرش والاغتصاب ومن العار الاجتماعي في كل عمل من أعمالنا تقريبًا. علينا أن نخشى القيام بكثير من الأشياء؛ أن نكون في الخارج بعد حلول الظلام، أن نسافر وحدنا، أن نخطو خارج المنزل، أن نكون وحدنا في المنزل، أن نكون مع الآخرين، أن نعترف حتى لأنفسنا برغباتنا الخاصة؛ أن نحب، ونضحك، ونعيش[27].

ولهذا بإمكاننا أن نتوقع أن تولّد الحركة النسوية الهندية نظريات مميزة حول العنف وطبيعة النظام الجندري الذي أنتج مثل هذا الخوف المتفشي. لكن غاندي وشاه اللتين وضعتا عنوانًا فرعيًا لكتابيهما **النظرية والممارسة في الحركات النسائية المعاصرة في الهند**، وجدتا القليل من العمل النظري الجاري. فمؤتمرات الحركة النسائية، بحسب روايتهما، ركّزت على التوثيق التجريبي

(25) Radha Kumar, «From Chipko to Sati: The Contemporary Indian Women's Movement,» in: Nivedita Menon (ed.), *Gender and Politics in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1999).

(26) Nandita Gandhi & Nandita Singh, *The Issues at Stake: Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India* (New Delhi: Kali for Women, 1992).

(27) Madhu Kishwar & Ruth Vanita (ed.), *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi* (London: Zed Books, 1984), p. 243.

لوضع المرأة، وعلى مناقشة مشكلات الفاعلية. وعن إحدى المناسبات عندما كانت هناك محاولة واعية لتحفيز نظرية، فإنهما أوردتا بحسرة: «حلقة دراسية شكّلها شاكتي (Shakti)، وهو مركز موارد مقره في مومباي، لبحث المفاهيم التحليلية مثل السلطة الأبوية، والحركات النسوية وفروعها المختلفة، وكان عليه أن يتوقف للافتقار إلى أشخاص»[28].

هل يمكن حركة نشطة ومتنوعة وإبداعية تتصدى لقضايا حول سلطة الدولة، والتفاوت الطبقي الاجتماعي والتعريفات الثقافية للهيئات النسائية، أن تعمل من دون نظرية؟ ربما لا، لأنه سرعان ما تم استيراد أنواع عدة من النظرية. وواحدة كانت مجموعة من الأفكار المألوفة منذ مدة طويلة بين اليسار الهندي: الاقتصاد السياسي الماركسي. وأصبحت الحركة النسوية الهندية مشاركة في المناظرات، المألوفة أيضًا في المتروبول، حول العمل المنتج وغير المنتج وأجور العمل المنزلي والنساء كجيش احتياطي للعمل، وإنغلز حول الأسرة، وهلم جرًا. وعلى سبيل المثال، فإن غابرييل ديتريش[29]، إحدى المساهمات طوال أربعة عشر عامًا، كرّست فصلًا من الوزن الثقيل من كتابها **تأملات في الحركة النسائية في الهند** (*Reflections on the Women's Movement in India*)، لهذه الأفكار. وقد استنتجت، ولا غرابة، أن مسألة المرأة لا يمكن حلّها داخل الرأسمالية، لكن هناك أيضًا ضرورة لحركة نسائية مستقلة.

وقرأت الحركات النسوية الهندية الأخرى أدبيات النسويات الراديكالية التي أُنتجت في الولايات المتحدة بشكل رئيس في سبعينيات القرن العشرين. ومفهوم «السلطة الأبوية» (patriarchy) بوصفه نظامًا للهيمنة بيّنه بوضوح تحرير المرأة (Women's Liberation) في مطلع ذلك العقد. وبعد فترة ليست ببعيدة، قامت ماري دالي (Mary Daly) وسوزان غريفن (Susan Griffin) وكارولين ميرشنت (Carolyn Merchant) وأخريات بإعادة صوغ هذه الفكرة في رؤية ثنائية

(28) Gandhi & Singh, p. 288.

(29) Gabriele Dietrich, *Reflections on the Women's Movement in India: Religion, Ecology, Development* (New Delhi: Horizon India, 1992).

للجندر تكون فيها الإناث مسالمات ومتعاونات وقريبات إلى الطبيعة، بينما يكون الذكور عدوانيين متنافسين ومعادين للطبيعة، وقد اعتمدت هذا الأنموذج المرأة التي أصبحت بعد سيفاك أشهر المدافعات عن حقوق المرأة خارج الهند، فندانا شيفا (Vandana Shiva).

طبقت شيفا في [كتابها] **البقاء في قيد الحياة: النساء والبيئة والتنمية**[30] هذا الأنموذج على النضالات البيئية في الهند، وكان مصدرها الرئيس ميرشنت وغريفن. وتشمل مواطن القوة في الكتاب سردًا لحركة حماية غابة تشيبكو في شمال الهند منذ عام 1972، والذي أكدت فيه شيفا، بطريقة لم تفعلها **دراسات التابع قط**، أهمية النساء في القيادة المحلية. وينتقد الكتاب بشدّة زراعة «الثورة الخضراء»، المستندة إلى بحوث على مستوى القرية على الذُّرة الرفيعة، وبرامج التنمية التي تستهلك المياه، والاثنان تم انتقادهما لتشويش عمل نساء القرية وإعادة إنتاج المجتمعات والبيئات المحلية.

هذه التحليلات، مع ذلك، مرسّخة في الكلام البلاغي المبرر والتي تبدو فيه النساء دائمًا صالحات، وعارفات بالبيئة، ومغروسات في الطبيعة، ومباليات، وهادئات، وملتزمات نحو إنتاج الحياة. والرجال في الغالب سيئون ومزعجون، والرجال الغربيون البيض هم سيئون للغاية، وصاخبون بشكل استثنائي، وهم منكبّون كالجحيم على الأسواق والأرباح والتنمية. التنمية دائمًا مدمّرة، وهي دائمًا ضد مصالح المرأة، ودائمًا يقاومها «النساء والفلاحون وأبناء القبائل». هؤلاء الناس الصالحون، وفقًا لشيفا، هم معنيون بالعبادة التقليدية للطبيعة كـ«أمّ»، ويدعمون «المبدأ النسوي» الإبداعي المعروف في التقاليد الهندية باسم براكريتي (Prakriti).

حسنًا. ربع الفلاحين في شبه القارة الهندية من المسلمين ومن المستبعد إلى أقصى الحدود أن ينخرطوا في عبادة الطبيعة (وهذا على وجه التحديد مرفوض في القرآن، ينظر على سبيل المثال سورة الرعد). والفلاحون الآخرون مقسّمون

(30) Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (London: Zed Books, 1989).

بين مئات اللهجات والطبقات الاجتماعية والطوائف الدينية. وكما تلاحظ بينا أغاروال[31] في دراسة نقدية حكيمة، فإن شيفا في بنائها لصورة مثالية للنساء تتجاهل التنوع الاجتماعي والديني والمناطقي والوطني، وهي تتجاهل عمليًا التغير الجندري، وتفوتها أهمية سلطة الطبقة المحلية في العمليات الاقتصادية.

وينكشف الطابع الاعتباطي لنص شيفا بصورة مثيرة للاستغراب لقارئة أسترالية في مناقشتها لشجر الكينا. هنا تحوّل شيفا[32] حجة صالحة تمامًا ضد الثقافة الأحادية للأشياء الغريبة في الهند إلى استنكار لأشجار الكينا ذاتها، والتي تبدو أنها تلخص القوى الجشعة، الذكورية، المعادية للحياة، والتي تكرهها شيفا. ويبدو أنها لا تعرف أن الكينا ليس «نوعًا مفردًا»، لكنه جنس كبير له أكثر من خمسمئة نوع مختلف، تتأقلم بشكل جميل مع البيئات المختلفة في جميع أنحاء أستراليا، ومحبوبة أكثر في مواطنها الأصلية[33].

وما زال هناك نمط ثالث من النسوية المتروبولية التي تُستحضر في إصدار متأخر من **دراسات التابع**. فسوزي ثارو وتيجاسويني نيرانجانا[34] يساورهما القلق بشأن بروز نشاط المرأة في الثورات الوطنية للجناح اليميني الهندوسي، ودخول كيفية إساءة استخدام تمكين المرأة من مسوّقي المواد الكيماوية المانعة للحمل، ويساء تمثيلها في مناقشات حركة مناهضة الخمور بين نساء القرية. ما هي المشكلة النظرية هنا؟ بالنسبة إلى ثارو ونيرانجانا، إنها التواطؤ المفترض للحركة النسائية مع النزعة الإنسانية والفشل في الانفصال عن «الموضوع الإنساني»، والتشخيص مأخوذ مباشرة من دليل ما بعد الحداثية النسوية في أميركا الشمالية.

(31) Bina Agarwal, «The Gender and Environment Debate: Lessons from India,» in: Nivedita Menon (ed.), *Gender and Politics in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1992).

(32) Shiva, pp. 78-82.

(33) عن سيرة حياتها المهنية مع الأنواع الغربية في ظل النزعتين الاستعماريتين البريطانية والفرنسية، يُنظر: Robert Fyfe Zacharin, *Emigrant Eucalypts: Gum Trees as Exotics* (Cape Schanck, Victoria: the author, 1976).

(34) Susie Tharu & Tejaswini Niranjana, «Problems for a Contemporary Theory of Gender,» *Subaltern Studies*, no. 9 (1996).

تؤدي هذه النصوص إلى أزمة في المشكلة الرئيسة حول النظرية في بلدان الجنوب. لا يستطيع مثقف يعمل خارج المتروبول أن يتجاهل الإنتاج الفكري للمتروبول. ولأغراض كثيرة، فإنه من الممكن والموفر للعمل، استيراد نظرية متروبولية وإعطاؤها ببساطة لمعة محلية. وهذا مفهوم حين تواجه حركة ناشطة مشكلات عملية ضخمة، وهذا صحيح بالنسبة إلى حركة النساء الهنديات. وهو مفهوم أيضًا - على الرغم من أن الديناميات مختلفة - حيث يتموضع جزء كبير من الجمهور في المتروبول الذي هو صحيح بالنسبة إلى **دراسات التابع** اللاحقة ونزعة حماية البيئة لشيفا.

كانت مسألة النظرية الجنوبية، بطبيعة الحال، محل اعتبار المفكرين الهنود. وتشاترجي[35]، على سبيل المثال، يدعو إلى «تاريخ هندي لنضال الفلاحين»، بدلًا من تطبيق النماذج الأوروبية. وهو يعرض بعض الأفكار المثيرة للاهتمام عن كيفية تحول الفكر الأوروبي عن الحداثة إلى أنموذج عالمي وكيف قاد إلى قراءة خاطئة للمجتمع الاستعماري. يمكن رؤية معالجة للمشكلة أكثر استفاضة وعمقًا في عمل فينا داس[36] **الأحداث الحرجة: منظور أنثروبولوجي على الهند المعاصرة**، وهو كتاب يصور، بين أشياء أخرى، أن التنظير القوي حول العنف الجندري متولد من التجربة الهندية.

المعاناة والموت وحدود العلوم الاجتماعية

فينا داس عالمة أنثروبولوجيا متمرّسة، ويبدأ كتابها **الأحداث الحرجة** بتأمل عميق في مهنتها الخاصة وعلاقتها بمجتمعها. والهند، مثلها مثل أستراليا (ينظر الفصل الرابع) كانت فترة طويلة منجم بيانات للمنظرين الاجتماعيين المتروبوليين، من ميتلاند (Maitland) ومين (Maine) في القرن التاسع عشر حتى **الرجل الهرمي** (*Homo Hierarchicus*) لدومون (Dumont) في ستينيات القرن العشرين. وقد طُعن في احتكار هؤلاء للتأطير الفكري. وتصف داس مناظرة

(35) Chatterjee, *The Nation.*

(36) Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995).

وقعت قبل جيل أكد فيها أواد كيشور ساران (A. K. Saran) إمكان بناء علوم اجتماعية من منظور هندي في حين أن دومون رفض ذلك.

والسؤال الرئيس بالنسبة إلى داس، هو كيف نمارس الأنثروبولوجيا في الهند. والبحوث الإثنوغرافية ممكنة في المجتمع الخاص للشخص إذا توفرت تعديلات للمنظور، كما يبين عمل حديث عن النشاط الجنسي[37]. لكن تقنية الإثنوغرافيا الكلاسيكية تفترض مسبقًا وجود مجتمع عامل، عالم صغير مرتبط بالتقاليد ليكون هدفًا للمعرفة. وتشكك داس بقوة في هذا الافتراض. وأحد الموضوعات الرئيسة في كتابها هو أن الجماعة ليست كيانًا اجتماعيًا موجودًا مسبقًا. والجماعات تصبح فاعلًا سياسيًا يطالب بحق تعريف التاريخ وتنظيم الهيئة وإحداث العنف. الآن، «الجماعة أيضًا تستعمر عالم حياة الفرد بالطريقة نفسها كما تستعمر الدولة عالم حياة الجماعة». وفي أوضاع الحداثة الهندية فإن «تشكيلات جديدة من الجماعة والثقافة قد انبثقت، وقد أصبحت فعلًا مواقع النزاع الرئيسة في المجتمع والسياسة المعاصرين الهنديين»[38].

ويتقدم العالِم الأنثروبولوجي الآن، ليس بالانغماس في حمّام دافئ من التقاليد، لكن عبر طريق مؤلم من دراسة تلك «النزاعات الرئيسة». ويبحث النص الرئيس من **الأحداث الحرجة** سلسلة من النزاعات داخل المجتمع الهندي في الجيلين الأخيرين: العنف ضد المرأة عند التقسيم[39] في عام 1947؛ والحالة الفضائحية لمطالبة امرأة مسلمة زوجها المطلق بالنفقة؛ وعواقب موت امرأة شابة من الراجبوت (Rajput) بالساتي[40] (sati)؛ انبثاق نضال السيخ الانفصالي؛ والكارثة الكيماوية المرعبة في بهوبال (Bhopal) في عام 1984، حيث قُتل ألفان

---

(37) Suparna Bhaskaran, *Made in India: Decolonizations, Queer Sexualities, Trans/national Projects* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

(38) Das, p. 12.

(39) هو تقسيم الإمبراطورية الهندية في عام 1947 والمترافق مع حرب بين القوات الهندية من جهة والقوات الباكستانية حول مصير المناطق الحدودية بينهما ذات الاختلاط السكاني بين المسلمين والهندوس. (المترجم)

(40) تضحية الأرملة بنفسها في نار محرقة نعش زوجها. (المترجم)

وخمسمئة شخص وتأثر أكثر من ثلاثمئة ألف آخرين في أسوأ حادثة صناعية في التاريخ.

لذلك، فإن تعليل داس لكارثة بهوبال ليس محاولة لإثنوغرافيا عن المجتمعات المحلية التي تدمرت بتسرب الغاز السام. لا بل إنها تركز على المعارك القانونية التي تبعت ذلك، وبصورة خاصة على المناقشات الطبية والقضائية والسيطرة على المعرفة. كان هناك تدخل قوي من الدولة. وتولت حكومة الهند الإجراءات ضد شركة يونيون كاربايد، وسيطرت الحكومة الإقليمية في ماديا برادش على المعلومات الطبية عن آثار الكارثة؛ وفرضت المحكمة العليا تسوية (يعتقد كثيرون أنها غير عادلة جذريًا) على الشركة وعلى الضحايا. وكانت المهنة الطبية مشاركة أيضًا بوضع شروط لبحث الآثار، والمسؤولية جعلت من المستحيل على كثير من الضحايا تقديم قضاياهم. وبالتالي، «فإن معاناة الناجين أصبحت مناسبة لممارسة السلطة من المهنة الطبية»[41].

مع ذلك، فإن هذا يتضاءل أمام العملية القانونية التي تتبّعتها داس، حيث أُخرست فيها أصوات الضحايا طوال سنوات، وحلت الحكومة والمناورات القضائية محل الفاعلين، والتفاصيل أكثر تعقيدًا من إعادة ذكرها هنا، لكنني سأقتبس بالكامل ملخص داس المتوهج للدور البلاغي الذي كان على معاناة الشعب أن تؤديه:

> كان القضاة معنيين بإظهار إنسانيتهم وحماية شرعية المؤسسة القضائية التي كانوا جزءًا منها. وكانت «معاناة» الضحايا أداة سرد مفيدة يمكن إثارتها لشرح لماذا لم تتم استشارة الضحايا، ولماذا أُعيد تعريف احتجاجاتهم على التسوية على أنها أفعال أُناس لا يتحملون المسؤولية وجهلة، ولشرح استبعاد حقيقة أن القضاة لم يشعروا أنهم ملزمون بالطلب من الحكومة ومؤسستها الطبية أن تضع أمام التمحيص العام ما أنجزته من باب الإغاثة والمساعدة؛ وأن تتجاهل ما تم توليده من أثر الغازات المكربنة القاتلة في صحة الناس؛

(41) Das, p. 156.

> وأخيرًا، حجب حقيقة أنهم فشلوا تمامًا في تحديد المسؤولية عن الحادثة، وبالتالي حولوا قضية مسؤولية التعويض المتعددة الجنسيات إلى مسألة صدقة متعددة الجنسيات[42].

غضبُ داس واضح؛ ومن يمكنه الشك في أنه مبرر؟ لكن إضافة إلى تعبيرها عن سخطها على مجرى الأحداث الأليمة، فإن هذه الفقرة تصوّر أيضًا تحليلها الاجتماعي الدقيق، والمركّز على التفاعل بين الخطاب والسلطة المؤسسية. وفي ممارسة السلطة القانونية والسلطة الإدارية، تُرجمت آلام ضحايا التسمم الجماعي إلى خطاب تبريري للذات من المؤسسات. وأعادت الدولة، بالنتيجة، تعريف الحقيقة، لكن ليس في سبيل مصلحة الناس الذين تدعي أنها تمثلهم.

وقدرة الدولة على تعريف الوضع هي أيضًا قضية في تناول داس للعنف الجندري في التقسيم. لقد كان آخر عمل للحكم الاستعماري البريطاني هو تقطيع الهند إلى أجزاء؛ وكان تدشين الدولتين المستقلتين باكستان والهند مصحوبًا بنزاعات طائفية مرّة مات فيها مئات الآلاف، وأصبح ملايين عدة لاجئين عبر الحدود الجديدة.

إحدى السمات الخاصة لهذه الأحداث كان العنف من الرجال ضد النساء: الاغتصاب الجماعي، والاختطاف والتمثيل (بحسب ما قيل) بنساء مجتمع «الأعداء»، وجرائم قتل الشرف للنساء من مجتمع الشخص نفسه. وتتبّعت داس هذه الأحداث، وخصوصًا بين السكان السيخ والهندوس في البنجاب في شمال غرب الهند. وهي تقرأها إلى أبعد من حالة النساء المألوفة لليفي ستروس بأنها علامات في التبادل الزواجي بين الرجال. تصبح النساء في أحوال الأزمات، علامة في التبادل الوحشي للتلويث والكراهية بين مجموعات الرجال، وتصبح أجساد النساء أرض معركة الرجال: «من هنا، يبحث كل منهم عن معاقبة الآخر، ليس بإيلامه وحسب لكن أيضًا، وبصورة خاصة أكثر، على نساء الطرف الآخر حتى تصبح ذكرى إهدار الكرامة لا تنقطع عن مطاردة المستقبل»[43].

---

(42) Ibid., p. 163.

(43) Ibid., p.186.

باءت حملة المهاتما غاندي الطويلة لتوحيد الهندوس والمسلمين بالفشل، وكانت حملته الأخيرة محاولة إيقاف هذا العنف. ولهذا تم إسكاته إلى الأبد من مسلّح هندوسي[44]. وانتخذت الحكومة بعد الاستعمار للهند موقفًا قريبًا من موقف غاندي. في الواقع، إن العنف الجماعي توقف في أوائل عام 1948. وبعدها واجهت الحكومة مسألة ما ستفعله بآلاف النساء اللواتي كن قد اختُطفن.

يقدم تحقيق داس عن الارتجال الذي يلي تقريرًا رائعًا عن تعقيدات علاقات الجندر وسلطة الدولة. فقد أقامت كل من حكومتي الهند وباكستان برامج لإعادة اللاجئين الى الوطن؛ في الواقع أُدخلت في عالم الدولة اعتبارات الطهارة والشرف التي كانت سابقًا من شؤون العائلة والقرية.

على الجانب الهندي، وهو مجال تركيز بحث داس، دعت الحكومة الاختصاصيين الاجتماعيين لحل المشكلات بين الأفراد والمساعدة في إعادة التوطين. أصبح الاختصاصيون الاجتماعيون، مثلهم مثل الأطباء والقضاة في أحداث بهوبال، الأصوات صاحبة السلطة في تحديد ما هو جيد للنساء المعنيات. ولجعل الآلة تعمل، أعادت الدولة في هذه الحالة أيضًا تعريف الواقع، واضعة النساء في فئات، إما مسلمات وإما هندوسيات/ سيخ، متجاوزة جميع تعقيدات الارتباطات المختلطة أو العلاقات والهويات المتغيرة.

كانت النتيجة في بعض الحالات - ومن المستحيل معرفة عددها - مأساة إنسانية جديدة، تم فيها تمزيق علاقات جديدة وأسر مختلطة. وقد تهربت نساء من الآلية ورفضن العودة. ولاحظت داس أن الرمزية العامة لإعادة النساء والأطفال إلى مجتمعاتهم تجاهلت مرونة علاقات الجندرية والممارسات الأسرية، التي كانت في كثير من الحالات قد حققت المصالحة بالفعل. كما أنها تجاهلت غموض الأحداث التي قد تكون فيها الزيجات المختلطة ترتيبًا محليًّا طارئًا لحماية نساء من مجموعة الأقلية من العنف في كل مكان حولهن،

(44) Yogesh Chadha, *Rediscovering Gandhi* (London: Century, 1997).

أو أن النساء (وعلى عكس أيديولوجيا الطهارة) قد يفضلن العيش في مجتمع آخر بدلًا من أن يُقتلن بداعي الشرف على أيدي أقاربهن الذكور. وحتى في مثل هذه الحالات اليائسة، كما تجادل داس، فإن لدى النساء درجة من الفاعلية التي كان التفسير الرسمي للأحداث غافلًا عنها.

في الفصول الأخيرة من **الأحداث الحرجة**، تُعمِل داس فكرها في أنثروبولوجيا الألم وفي طبيعة العلوم الاجتماعية. وهي تأخذ في الاعتبار، لكنها لا تقبل، أن أعراف العلوم الاجتماعية تعود إلى الخلف حتى دوركهايم الذي اعتبر الألم (مثلًا، في المبادرة) وسيلةً للاندماج الاجتماعي، والذي يرى العلاقات الاجتماعية منقوشة على البدن. وفي أحداث مثل عنف التقسيم، كما تشير داس، فإن العمليات الاجتماعية والعلوم الاجتماعية تُحدّ. الصمت عن الكلام وعن القدرة على تمثيل معاناة المرء، هما جزءان من الإرهاب نفسه. والعنف الجنسي والإنجابي للتقسيم:

> لا يمكن فهمه بأخذ العلاقات الاجتماعية على أنها أنموذج لفهم أي علاقة بين الأشخاص (حتى لو كانوا يعرف بعضهم بعضًا قبل هذه الأحداث)، أو بأخذ العلاقات بين الأوجه المختلفة للبنية الاجتماعية (كما في السياسة والقرابة) على أنها أنموذج[45].

كانت هذه الأحداث خارج إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، كان على الناس أن يخترعوا النصوص. وفي لحظات الإرهاب هذه، فإن مصير الناس المشمولين، والنتائج الحسنة أو السيئة، كانت تتقرر بعمليات أبعد من الفهم الإنساني: «إنه في هذا السياق انطلقتُ ضد العرف العريق في السوسيولوجيا بالبحث عن معنى في وجه المعاناة، وبدلًا من ذلك اقترحتُ نظرية فوضى قد تكون أقرب كثيرًا لفهم الضحية للعالم على أنه عرضي وطارئ في طبيعته»[46].

(45) Das, p. 200.

(46) Ibid., p. 22.

لكن هذا لا يعني أننا يجب أن نهجر السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا. وفي واحدة من أكثر الخطوات أصالة وتأثيرًا في مناقشتها، تقترح داس وظيفة مختلفة لعلم الاجتماع. يجب أن يقاوم علم الاجتماع التواطؤ مع جميع محاولات إنشاء احتكارات للحقيقة، سواء أكانت من الدولة الحديثة، أم من «الجماعات» التي تدعي مكانًا في السياسة، أو تلك الجماعات المهنية.

تحدي هذه السرديات الفوقية مسألة ملحة من أجل إتاحة المجال للسرديات الأخرى أن تتقدم، ولربط مختلف السرديات بعضها بعضًا. وهذه عملية إيجابية، وليست سلبية محضًا، وهي تسمح للتحالف (وحتى أكثر للتجانس) مع حقيقة الضحية، الحقيقة المتجسدة في الضحية. ويتيح هذا لإمكانات جديدة للسعي نحو العدالة، و«أنثروبولوجيًا يمكن رؤيتها مشكّلة جسدًا واحدًا مع الضحية»[47].

هذا افتراض صعب، مع أنه قد يكون واحدًا كامنًا في عرف علم الاجتماع الشاغل نفسه بالقمع والظلم. وليس من الصعب رؤية كيف يمكن أن يُطبق على علم الاجتماع لما هو أبعد كثيرًا من الهند، كما في التحليل العميق لممداني[48]، للإبادة الجماعية في رواندا في عام 1994. وفي أي حال، هناك تعقيدات. في أحداث دراسات داس، هناك القليل من الشك حول من هو الضحية، وعنوان ممداني **عندما يصبح الضحايا قتلة**، يشير إلى أن هذا يمكن أن يكون موضع شك. كانت أعداد الوفيات في عام 1994 الأسوأ في حلقة من القمع والقتل والخوف والانتقام التي كان فيها كل من الهوتو والتوتسي فاعلين، حلقة بدأت قبل ذلك بكثير، وقد لا تنتهي.

مع ذلك، فإن بحث ممداني يؤكد بصورة صارخة حجة أخرى من حجج داس. فمثلهم مثل الهندوس والمسلمين في الهند، لم يكن الهوتو والتوتسي في رواندا وبوروندي وحدتين اجتماعيتين أصيلتين مع أنهما الآن «جماعتان»

(47) Ibid., pp. 23, 209.

(48) Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

متعارضتان، إنهما شخصيتان (هويتان) حديثتان نسبيًّا، أُنشئتا **سياسيًّا**، وحُفّزتا وتشكلتا على وجه الخصوص من الدولة الاستعمارية.

وهذا متصل بنظرة داس إلى وضع علماء الاجتماع في الأطراف. داس مقروءة جدًّا في الأدبيات الأوروبية والأميركية الشمالية، وهي تدرك أن مبحث الأنثروبولوجيا ما زال فيه خطاب أوروبي التوجه، ومع ذلك فإنها تؤكد أن «أنماط الحضور في عالم» الأنثروبولوجيين في أقطار الأطراف مثل البرازيل والهند لا تحاكي تلك التي في الأقطار المتروبولية»[(49)].

والأنماط المختلفة لأن تكون كذلك قد تؤدي إلى مسارات مختلفة نحو الفهم. ومن هنا، فإن دراسة داس ثاقبة للأحداث الحرجة، بوصفها طريقة لتجاوز التركيز القديم على المجتمع المحلي، تؤدي إلى الاهتمام بحدود نماذج العلاقات الاجتماعية. وعند نهاية الكتاب تمامًا، تتناول داس العلاقة بين العمليات العالمية والبحث عن تفاهمات محلية، والتي غالبًا ما توبعت في أحوال يكون فيها المحلي مُطغى عليه. وإنه في هذا السياق برز في التركيز دور تفكيكي وجاد لعلم الاجتماع.

المعارضات الحميمة

أجرت فينا داس بحثًا حول عنف التقسيم بالتعاون مع آشيز ناندي Ashis) (Nandy، وهو الذي أتحول إليه الآن. واحد من المفكرين الرواد البارزين في الهند، ناندي يُعارض كلًّا من النزعتين: الوطنية الهندوسية والعلمانية على حد سواء. وهو كاتب غزير الإنتاج كتب مقالات مفعمة بالحيوية عن التاريخ الأدبي والسينما المعاصرة وتراجم الحياة (السِّيَر) العلمية والنزاع الديني وحكومة التكنوقراط، وأكثر من ذلك. وسأركز بشكل رئيس على نص واحد يناقش فيه الثقافة الاستعمارية والشؤون السياسية الغاندية، لكنني سأبين أيضًا أن هذا قاد إلى تشخيص رفيع لجنوب آسيا المعاصر.

(49) Das, p. 197.

ولناندي خلفية في علم النفس السريري، ودَينه للفكر الفرويدي واضح. والجانب العاطفي من الثقافة والسياسة هو اهتمامه المركزي. ويستخدم ناندي بحرية التصنيفات الفرويدية وما بعد الفرويدية ما يجعله في بعض الأحيان قريبًا جدًّا من مدرسة «الثقافة والشخصية» للأنثروبولوجيا التحليلية النفسية في الولايات المتحدة في أربعينيات القرن العشرين. لكن حيث كان لهؤلاء المنظرين نظرة ثابتة أو جامدة للثقافة، فإن ناندي يعمل على أنموذج للثقافة جمعي، متغير باستمرار، منخرط بعمق في سياسة الحداثة.

على الرغم من أن ناندي استخدم بحرية علم النفس المتروبولي – وأيضًا الفلسفة والتاريخ والسوسيولوجيا والتحليل الثقافي المتروبولية – إلا أنه بعيد من القيام بنظرية شمالية في الجنوب. وعند إحدى النقاط اعترف مازحًا «بإساءة الاستخدام المتعمد» لمفاهيم من علم النفس والسوسيولوجيا، مؤشرًا على رغبة في الاستعارة لكن أيضًا على تصميم للمجادلة بمصطلحات هندية، كما نرى في مطلع هذا الفصل.

يفترض هذا مسبقًا ثقة في المصطلحات الهندية، وناندي لديه ما يبرر تمامًا ثقته هذه. فلديه معرفة تفصيلية بالأعراف الهندية التقليدية للفكر الديني والفلسفي والسياسي والآداب والفنون؛ وقد استخدم هذه المصادر في عمله بحرية. على سبيل المثال، كتب مقالة رائعة عن روايات رابيندرانات طاغور ببحث مستفيض عن الطابع المتغير للوطنية والهوية الوطنية والبناء السياسي للذات[50]. وقد سلط ناندي الضوء على شخصيات هامشية بوصفه مناصرَ البيئة المنسي كابيل بهاتاتشارجي (Kabil Bhattacharjee)، المنتقد لبناء السدود في خمسينيات القرن العشرين – وفي سجل مختلف – قاتل غاندي البراهماتي ناثورام غودسي (Nathuram Godse).

تناولت بحوث ناندي المبكرة[51] معضلات القيام بعلوم على النمط

---

(50) Ashis Nandy, *Bonfire of Creeds: The Essential Ashis Nandy* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), pp. 153-233.

(51) Ashis Nandy, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* (New Delhi: Allied, 1980).

الغربي في المستعمرة الهندية، مثيرة مخاوف تكميلية لتلك التي لهونتونديجي في أفريقيا الغربية (يُنظر الفصل الخامس). واستمرت اهتمامات ناندي بالعلوم، لكنه لم يتحرك في اتجاه سوسيولوجيا المعرفة، بل نحو تشخيص للثقافة التكنوقراطية، وقد شُكِّل هذا بدوره بتحليل للكولونيالية في كتابه الأكثر تأثيرًا: **العدو الحميم**[(52)].

يتألف كتاب **العدو الحميم** الذي يحمل العنوان الفرعي «فقدان الذات واستعادتها في ظل الاستعمار» من تمهيد بليغ، ومقالتين مطولتين، متداخلتين جزئيًا هما «سيكولوجية الاستعمار» («The Psychology of Colonialism») و«العقل غير المستعمَر» («The Uncolonized Mind»). يبدأ ناندي بالتأكيد أن الاستعمار لم يكن بنية اقتصادية وسياسية فحسب، لكنه كان أيضًا بنية ثقافية ونفسية، حالة ذهنية في المستعمِرين [بكسر الميم] والمستعمَرين [بفتح الميم][(53)]. وهذا لم يبدأ في وقت الفتح الأول. لقد انطلق الملوك - اللصوص في شركة الهند الشرقية بسرقة محافظ السكان المحليين ولم يكن لديهم أي اهتمام بالعبث بعقولهم. في الواقع كان الفاتحون الأوائل يكنون احترامًا كبيرًا للحضارة الهندية. لكن هذا تغير في «الاستعمار الثاني» في القرن التاسع عشر، عندما انطلق البريطانيون للسيطرة على ما كانوا قد أصبحوا يعتبرونه الآن ثقافة بدائية ولتغييرها.

كانت حركة ناندي الرئيسة تسليط ضوء على المستعمِرين. لقد أنتج حكم الراج في القرن التاسع عشر تغييرات عميقة في الثقافة البريطانية. ويشدِّد ناندي على أمرين: مبالغة وتبسيط للذكورية المشيَّدة الآن في تعارض تام مع الأنوثة؛ وتثمين لسن الرشد مقابل الطفولة، الذي أصبح الاستعارة المهيمنة في التنمية الثقافية. باختصار، تخيل المستعمرون البريطانيون أنفسهم كالبالغين الفحول الذين يحكمون أعراقًا مثل الأطفال و/أو متخنثين بحاجة إلى الوكز والسَوْق والإجبار في اتجاه الحضارة والتقدم.

---

(52) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

(53) Ibid., p. 1.

قبل بعض هذا في تواريخ علماء آخرين عن الإمبريالية. وحجة ناندي فريدة في تشديدها على الأضرار السيكولوجية التي سبّبها هذا النظام للبريطانيين. لقد أدى إلى تمجيد العنف واحتقار الضعف والأنوثة والخوف من التعقيد الثقافي والحاجة إلى تحصين النفس من الآخر الشرقي وعبادة البسالة الذكورية. ويمكن رؤية هذه في شكل مبالغ فيه بين قوات الاحتلال لكن أعيد تقديمها في الثقافة البريطانية في الوطن. وقد رعت هنالك وهم التجانس (الجنس البريطاني) الذي هو واحد من أكثر السمات بروزًا في الأيديولوجية الإمبريالية. وقد تم تصديره كما ينبغي إلى المستعمرات الاستيطانية كأستراليا وكندا، وساعد على تحفيز الذبح على الجبهة الغربية في الحرب العالمية الأولى.

يطور ناندي هذه الأفكار الرئيسة في تحليل بارع لروديارد كيبلنغ (Rudyard Kipling)، المفكر البريطاني الأكثر شهرة في الإمبراطورية البريطانية أيام ذروتها. وتماهي طفولة كيبلنغ مع موطنه الهند أُنكر دائمًا في مرحلة الرجولة؛ على الرغم من أنها كثيرًا مخفي حفزت كتابات رائعة عن الهند. وقد أضفى كيبلنغ، في الواقع، صفة ذاتية على ضرورة عنف الاستعمار: «إذا لم يكن لديه أي شفقة نحو ضحايا العالم، فلم يكن لديه أي شفقة نحو جزء من نفسه أيضًا»[54]. وتحطم توازن كيبلنغ عندما قُتل ابنه على الجبهة الغربية في عام 1915.

لكن الضرر النفسي كان واسع الانتشار أيضًا بين «أقسام المجتمع الهندي المكشوفة»[55]، والتي أُجبرت ليس على التصالح مع الاحتلال وحسب، لكن أيضًا مع الاحتقار العنصري المنغرس في النظام المتطور للحكم البريطاني. وتتبّعت بعض أقوى كتابات ناندي ردات الفعل المتباينة للمفكرين الهنود على هذا الوضع في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وإن فتاته السيكولوجية - كالتماهي مع المعتدي - لها دورها، وناندي قادر على تحليل المشكلة التي دعاها آل أحمد «التسمم بالغرب» (يُنظر الفصل السادس) بعمق أكبر بكثير.

(54) Ibid., p. 69.

(55) Ibid., p. 76.

كانت إحدى ردات الفعل نسخ الذكورية المبالغ فيها للثقافة الاستعمارية البريطانية، ولم يكن من الصعب القيام بذلك، أخذًا في الاعتبار الفئة الاجتماعية الغابرة، الكشاتريا (kshatriya)، الطبقة المحاربة في الكلاسيكيات الهندوسية، وأخذًا في الاعتبار أيضًا الميل البريطاني إلى الإعجاب بـ «الأعراق العسكرية» بين رعاياهم. وهذا أنتج محاولات للثورة المسلحة:

> لقد سعوا إلى إحياء ذكورية الهنود بإلحاق الهزيمة بالبريطانيين، وهم يقاتلون في الأغلب ضد احتمالات ميؤوس منها لتحرير الأول، مرة واحدة وإلى الأبد، من الذاكرة التاريخية لهزيمتهم الخاصة المذلّة في لعبة السلطة العنيفة، و«السياسة الخشنة». وأعطى هذا شرعية من الدرجة الثانية لما كان قد أصبح، في الثقافة المهيمنة للاستعمار، الصفات المميزة الحاسمة للرجولة: العدوان والإنجاز والسيطرة والتنافس والسلطة[56].

أخمد البريطانيون هذه التحديات من دون مشقة كبيرة، إذ كانت لديهم بنادق أكبر، وعرفوا ما يجب القيام به بشأن مثل هذه المعارضة.

وردّ آخر كان في المبالغة في ما بدا أن البريطانيين يرفضونه أكثر من غيره: الديانة الهندية. وقد قاد هذا إلى فخ آخر، مع بدء أصحاب الصحوة بإعادة بناء الروحية الهندوسية السلسة واللامتناهية على نمط الدين المسيحي. وعلاوة على ذلك هناك رد آخر هو اعتماد وجهة النظر البريطانية حول تخلف الثقافة الهندية والانكباب على برنامج التحديث. وقد يشمل هذا المدارس على النمط الغربي واستعمال اللغة الإنكليزية في المنزل واعتماد اللباس الغربي والتحول إلى المسيحية أو العمل لدى النظام الاستعماري.

كان هناك الكثير من المجموعات المؤتلفة من هذه الردود. وقد تتبّعها ناندي من خلال دراسات حالة قصيرة للمثقفين، مثل الروائي بانكيمتشاندرا تشاترجي التي تمت الإشارة إليه من قبل، والذي شق طريقه عبر الإيجابية اليسارية على طريقة جون ستيوارت مِل إلى طائفة من الكرشنا مبنية على خطوط

(56) Ibid., p. 9.

أوروبية[57]. وتحليل نانديي الأكثر تأييدًا لسري أوروبيندو (Sri Aurobindo)، أول غورو [المعلم طائفة دينية] (guru) هندي معاصر بمعنى أنه زعيم لطائفة مستبدة.

كانت طفولة أوروبيندو في أواخر القرن التاسع عشر صورة مرآة لطفولة كيبلنغ، مبتدئة في أسرة يحكمها أب ملتزم بالكامل بالثقافة البريطانية. وقد أخذه والداه إلى إنكلترا وهو في السابعة من عمره، وتُرك هناك مع عائلة إنكليزية، وأُرسل إلى المدرسة ثم إلى الجامعة في إنكلترا، ونشأ أوروبيندو بصفته شابًا وحيدًا طريقه نحو الرفض العنفي للإمبريالية البريطانية، وعاد إلى الهند، وأصبح يجيد أربع لغات، وصار قائدًا وطنيًّا ثوريًّا، رافعًا صورة تشاترجي المجازية للهند على أنها الأم المحتاجة إلى الإنقاذ. وبحلول عام 1908 كان في السجن بسبب التحريض على الفتنة.

ولحسن حظه خلّى سبيله، وغيّر أوروبيندو اتجاهه وانسحب إلى حياة تأملية بوصفه معتكفًا، سعى بعد ذلك إلى سُلْطة اليوغا بدلًا من السلطة العسكرية. وعلى مدى الأعوام الثلاثين التالية، وتحت تأثير أحد الفرنسيين من أتباعه، والذي مثّله أوروبيندو بشكل الأم، تحولت مجموعته إلى طائفة دينية هرمية، منضبطة ومحافظة مع أوروبيندو كسلطان أعلى. وقد انسحب إلى محاولات لتحقيق سلام عالمي بممارسات يوغا لا تصدق بشكل متزايد.

وكما يلاحظ نانديي «من المستحيل قراءة حياة أوروبيندو من دون استشعار الألم 'الداخلي' الذي سار مع الإمبريالية في الهند»؛ الألم الذي خبره في العائلة وفي التعليم، متجهًا للخلاص في التصوف وحسب، التصوف السياسي في البداية، ثم كعبادة طائفية. وقد أخذ نانديي هذا مؤشرًا إلى رد ثقافي أوسع، رد فيه المجتمع الهندي على استحالات الهيمنة الاستعمارية بسخافات وتناقضات. وفي مقطع مميز، كتب:

إنه عالم كاتب البنك الذي يكتب في السر شعرًا، فإما أنه يخفيه عن عالم نثري، أو يؤكده بطريقة هزلية من على سطح المنزل [...] للبعض، الشعر هو

(57) Chatterjee, *Sociological Essays.*

شعر وحسب، والمهرجون هم مهرجون وحسب [...] ولآخرين، الشعر - والتهريج - يمكنهما أن يكونا أيضًا تمردًا سريًا، تأكيدًا للحالة الصحية للعقل في عالم صعب؛ ذكوري ومعادٍ للشعر. وليس بالضرورة أن يكون التمرد دائمًا بوعي ذاتي. وليس بحاجة لأن يكون دائمًا مدعومًا بالعواطف المتقدة القاتلة والأخلاقية التي تتخصص فيها الديانات التوحيدية، وبصورة متزايدة الأشكال الأكثر حداثة وقومية للهندوسية[58].

هذا يوصلنا، كما أوصل ناندي، إلى مهندس كارامشاند غاندي: «واحد من القلائل الذين ربطوا بالسياسة الوعي الذي بقي عصيًا على ترويض الحكم البريطاني في الهند»[59].

غاندي هو الشخصية المركزية في **العدو الحميم**، وفي عمل ناندي كله. وهو حاضر ليس كالمثال الكامل لأي نمط ثقافي أو سيكولوجي وحسب، لكن كالشخص الذي صدّع رمز الاستعمار، الذي اكتشف الطريق إلى الخروج من النهايات المسدودة والتي هزمت جميع المصلحين الهندوس الآخرين. كان هو الشخص الذي وجد «الحالة الصحيحة للعقل»، وجعل منها ليس تمردًا سريًا لكن خلقيات عامة وبرنامجًا سياسيًا.

إبداعية غاندي غير مقدّرة بسهولة خارج الهند؛ فهو يُرى بشكل رائج بين الناس على أنه المسالم الأنموذجي الدمث الأخلاق، أو على أنه شخص رفض التكنولوجيا الحديثة مفضلًا عليها الحياة البسيطة. لكن ولا صورة صحيحة بالكامل، كما أنه ولا واحدة تلتقط رد غاندي المتطور جدًا على الاستعمار. وبالنسبة إلى ناندي، فإن إبداعية غاندي تكمن في إدراكه أن محاربة الاستعمار بالشروط التي وضعها الاستعمار نفسها تعني الهزيمة من البداية. على المرء أن يخطو خارج منطق أن يكون لاعبًا، أو لاعبًا مضادًا، في النظام.

(58) Nandy, *The Intimate Enemy*, p. 98.

(59) Ibid., p. 100.

كان المصدر لهذا حاضرًا ليس في ثقافات النخبة التي توجه إليها المصلحون السابقون، بل في هندوسية الشعب التي غالبًا ما احتقروها. لقد خلق غاندي وأنصاره سياسة جماهيرية من نوع لم يسبق أن تخيله [حزب] المؤتمر الوطني الهندي من قبل، والذي لم يستطع النظام البريطاني أن يفهمه ولا أن يسيطر عليه. وأساليب **الساتياغراها** (satyagraha) [عدم استعمال العنف في المقاومة] في الهند كما في جنوب أفريقيا من قبل، كانت بالتأكيد سلمية لكنها في الوقت نفسه كانت قسرية. لقد أجبرت النظام على الكشف عن عنفه والكشف عن فشله. وبرفضه معايير الثقافة الاستعمارية والذكورية المهيمنة والتحديث والعقلانية العلمية، إضافة إلى الثروة والمنصب، نزع غاندي الشرعية عن النظام الاستعماري بشكل دائم، وأصبحت الهند، ولنستعمل مصطلحًا أكثر حداثة، عصيّة على البريطانيين.

لكن غاندي فعل أكثر من مجرد اختراع الساتياغراها، وجعل الهند غير قابلة لأن تُحكم، فسياسته كانت تستند إلى مبادئ خلُقية هي، مثل الثقافة الهندوسية الشعبية، شاملة بشكل أصيل. ونكتة غاندي الشهيرة ضد الغرب – عندما سأله أحد الصحافيين عما يعتقده في الحضارة الأوروبية، فأجابه: «أعتقد أنها ستكون فكرة جيدة» – كانت غير معهودة قليلًا. وكما وضعها ناندي في مقالة أخرى: «الافتراض الأساس هنا هو أن الطاغية المنزوعة عنه صفة الإنسانية هو ضحية لهذا النظام بقدر أولئك الواقعين تحت الطغيان، وينبغي تحريره أيضًا»[60]. وبعيدًا من رفض الشعب المستعمِر ودينه وثقافته، فإن غاندي بحث فيه عن مواضيع داعمة وبالتأكيد وجد بعضها. وهذه تشمل مبدأ عدم العنف ذاته، والذي ادعى أنه وجده ليس في الكتب الهندوسية المقدسة، لكن في موعظة يسوع على الجبل.

إن الشمول الخلقي والثقافي هو، بالنسبة إلى ناندي، ما يميز مشروع غاندي من مشروعات جميع الفاعلين الرئيسيين في الشؤون السياسية الهندية،

(60) Ashis Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness* (New Delhi: Oxford University Press, 1987), p. 35.

بمن فيهم المحدّثون الذين وصلوا إلى السلطة في عام 1947. فقد تم تطوير مشروع تحديثي في البدء كمعارضة شرعية داخل الهند البريطانية، مشوهًا سمعة الثقافة القائمة حتى «أعمق مستويات الأفكار الدينية الهندوسية»[61]، وداعيًا إلى التحول نحو العقلانية والعلوم، والأفكار الطولية للزمن التاريخي. وقد دُفع هذا المشروع قُدمًا في دولة ما بعد الاستقلال، على أنه أيديولوجيا الطبقة المتوسطة التي انطلق ناندي لتحليل أمراضها في نصوص أخرى كثيرة.

يخلص ناندي في ختام **العدو الحميم** باستحضار ثقافة هندية مميّزة بسلاستها وقدرتها على العيش مع الغموض وحذاقتها في البقاء في قيد الحياة باستيعابها الضغوط، وبالتالي «تدجين الغرب»[62]. ويتطلب بقاء الثقافة في قيد الحياة في ظل الاستعمار قدرًا معينًا من تشطير الشخصية، ومقدرة معينة على التملص والحبْك. وبإيجابية أكثر، فإنه ينطوي على واقعية قوية غير مألوفة، و«موهبة معينة للإيمان بالحياة»[63]، والموجودة بوفرة في الثقافة الشعبية الهندية. وحدها هذه القوة غير البطولية والقدرة على البقاء هي التي بنى عليها غاندي أنموذج الساتياغراها للمقاومة. وهنا يأخذ ناندي وجهة نظر أكثر تفاؤلًا للسلطة والحكم الذاتي للثقافة الشعبية المحلية أكثر مما فعل غارسيا كانكليني في المكسيك (يُنظر الفصل السابع).

يدافع ناندي في هذا الكتاب وفي مقالات أخرى كُتبت في الوقت نفسه تقريبًا، عن نظرة إلى الكولونيالية وأنموذج للسياسات المناهضة للكولونيالية هي أبعد ما تكون من سياسة إعادة البعث لفانون وغيفارا وشريعتي. وفي مقالته في عام 1978 «نحو يوتوبيا عالم ثالث» («Towards a Third World Utopia»)، ينتقد فكرة العنف المطهِّر لفانون على أنها لا تشعر مع المقاومة الثقافية للمقموعين[64]. وهو يعتبر أن هذه الاستراتيجية للمعارضة قد تم احتواؤها ضمن منطق الاستعمار،

---

(61) Nandy, *The Intimate Enemy*, p. 26.

(62) Ibid., p. 108.

(63) Ibid., pp. 109-110.

(64) Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias*, p. 33.

منتجة ذكوريتها المفرطة وعبادة العنف، وضياع الارتباط العاطفي ونزع الصفة الإنسانية عن الأعداء.

يرتبط نقد ناندي لدولة ما بعد الاستعمار ارتباطًا وثيقًا بتحليله للعلوم. ففي مقالة رئيسة: «العلم، السلطوية والثقافة» (Science, Authoritarianism and Culture»)، التي كُتبت في عام 1980، يطور نقدًا لثقافة العلم المبنية على الميكانيكية السيكولوجية «للعزل»؛ أي، فصل الإدراك عن التأثر[65]. وكان الانفصال السيكولوجي عن غرض الدراسة حاسمًا في السماح للعلم الغربي كي يتطور. لكن العلم متشابك الآن مع التكنولوجيات القوية ومتحاز للدولة ونخبها الحاكمة. لقد أصبح العلم مفتاحًا للأيديولوجيا المهيمنة لدولة ما بعد الاستعمار، مسبغًا الشرعية على العنف المقترف باستمرار باسم التنمية الاقتصادية.

من الواضح أن ناندي يرى عزل المعرفة عن العاطفة، والتصورات المجرّدة للعالم، والالتزام بالبرامج بدلًا من الناس، على أنها مرض عام جدًّا للثقافة المحدّثة. وهو يبدي في **نحو يوتوبيا عالم ثالث**، ملاحظات عن كيف أن الغرب الحديث:

> قد أشاع أيضًا مفهومًا عقيمًا إلى درجة مدمرة للاستقلال الذاتي والفردية والتي صغّرت بشكل متزايد الفرد الغربي. وكثير من الملاحظين غير الغربيين لثقافة الغرب الحديث [...] صُدموا بالطريقة التي هيمنت فيها الفردية والتعاقدية والتنافسية - والوجدانية المطلقة التي تتدفق منها - على المجتمع الجماهيري الغربي[66].

وفي مقالة لاحقة «الثقافة، الصوت والتنمية» (Culture, Voice and Development»)، يوحي ناندي بأن أيديولوجيا التحديث مستحكمة في الطبقات الوسطى بعد الاستعمار وفي الدولة بعد الاستعمار والتي هي الآن - على الأقل في حالة الهند وسريلانكا - **أكثر** تطهيرية مما كانت عليه عند الاستقلال. هذه الأيديولوجيا مدمرة بشكل معمّق للثقافات الموجودة من قبل. ليس في طمسها،

(65) Ibid., pp. 95-126.
(66) Ibid., p. 50.

بل في اختيارها من الثقافات الموجودة الجوانب التي تضمن «المطالب السيكولوجية للحداثة». إنها تصغّر معرفة السكان الأصليين إلى «أنظمة مضادة عابرة»، قابعة في الزوايا، ليس أكثر من مهيجات طفيفة للعلوم الإيجابية المرتبطة بالدولة التطويرية. وهكذا، فإن ضحايا عملية التنمية يجدون صعوبة في العثور على صوت يمكن أن يكون مسموعًا فعليًا[67].

لا يرفض ناندي التعامل مع الغرب، ولا حتى اعتماد أجزاء كبيرة من الثقافة الغربية. ومثل آل أحمد، فإنه يظن أن هذا لا مفر منه. وكما كتب في مقالته عن طاغور، يشق الاستعمار أنفس أولئك الهنود الذين تعرضوا للنظام الاستعماري، ونصبوا الغرب «كقوة موجهة حاسمة داخل الذات الهندية»[68].

والسؤال هو: ما الشروط التي يتم فيها دمج «القوة الموجهة»، وما القوى المضادة للحفاظ على أمراضها ضمن حدود. غاندي وطاغور، في زمنهما، وجدا إجابة في أشكال الوطنية غير القومية، وفي الخلقيات العالمية الأعلى من ادعاءات الأيديولوجيا الاستعمارية. فهل يمكن العثور على مثل هذا الحل الآن؟

إن تميُّز ناندي كمنظّر تنسال من نسجه الحجة السيكولوجية مع تحليل الثقافة والأمور السياسية معًا. ويبدي في **نحو يوتوبيا عالم ثالث** ملاحظة بأنه «لا يمكن رؤية للمستقبل تجاهل المعاناة المؤسسية التي تمس اللبّ الأعمق للإنسان، وأن المجتمعات ينبغي لها العمل من خلال ثقافة مثل هذه المعاناة وسيكولوجيتها، إضافة إلى أمورها السياسية والاقتصادية»[69]. وموقف ناندي ليس سيكولوجيةً متمسكًا بها، بقدر ما هو إنسانية ثابتة، احترام للنفس العادية والتجربة اليومية.

وعلى عكس ما قد يتوقعه السوسيولوجيون، لا تقود سيكولوجية ناندي إلى تأكيد مفرط على الفرد. فناندي يفترض باستمرار أن الشخصي هو سياسي، وأن البنى الأكبر مَضَمنّة في التجربة الشخصية. في الواقع، إن واحدة من أكثر

---

(67) Ashis Nandy, *The Romance of the State, And the Fate of Dissent in the Tropics* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), pp. 151-170.

(68) Nandy, *Bonfire of Creeds*, p. 233.

(69) Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias*, p. 26.

مناقشاته إدهاشًا وقوة هي حول الروابط السيكولوجية التي تربط الأنظمة الاستعمارية أو العالمية معًا؛ على سبيل المثال، «الرباط غير القابل للانحلال بين مستقبل الأطراف في العالم ومستقبل المراكز الإمبريالية التي تبدو مستقلة ذاتيًّا وقوية، ومزدهرة»[70]. ومناقشة ناندي، والواضح أنها مستمدة من قلق غاندي الخلقي بشأن البريطانيين، تؤكد بشكل متكرر التفاعل بين المستعمِر والمستعمَر بين المطورين والمتطورين، بين الغني العالمي والفقير العالمي.

ما المنهج الذي تستند إليه هذه الاستنتاجات؟ يطور ناندي بعض أفكاره في تحليلات دقيقة للأعمال الأدبية أو الأفلام أو الحركات السياسية أو سِيَر المثقفين. وبعض حججه مستندة إلى عمل إمبيريقي؛ مثل، القتل في زمن التقسيم، لكنه أيضًا طليق جدًّا في التعميمات الكاسحة والفرضيات والتخمينات. وهو يستشهد باستحسان ازدراء غاندي للتاريخ كصيغة للمعرفة، وتفضيله للأساطير. من غير الواضح في الغالب كيف يمكننا أن نعرف ما إذا كان ناندي مصيبًا أم لا. ومناقشاته لم تواجه - ولنقل، كما فعَل ثوريو العالم الثالث - اختبارًا صعبًا في الممارسة.

هناك بعض القصور المقلق لفكر ناندي. في **العدو الحميم**، كانت قائمة الفاعلين بالكامل تقريبًا من الذكور؛ والمرأة الأدبية الوحيدة التي كان لها دور مهمّ تلك المرأة الفرنسية المخادعة في حكاية سري أوروبيندو. وقد طور ناندي مناقشة أصيلة ومهمة حول الذكورة والأنوثة، لكن بين الرجال وليس بين النساء. وحتى في مجموعته الحديثة **رومانسية الدولة**[71]، فإن نصف سكان الهند يبدو غير موجود.

لقد لاحظ المنظّر الأسترالي فيليب داربي[72] أن ناندي يرغب في الحديث عما هو أبعد من الوضع الهندي، وأنه «منتبه إلى إمكانات التغير الإبداعي داخل التجمعات المهيمنة». لكن كيف يمكن القيام بذلك؟ يؤكد ناندي في **العدو**

(70) Ibid., p. 52.

(71) Nandy, *The Romance of the State.*

(72) Phillip Darby, «The Alternative Horizons of Ashis Nandy,» *Overland*, no. 179 (2005).

الحميم الجذور المحلية لاستراتيجية غاندي، وارتباطها بالهندوسية الشعبية إضافة إلى تفضيلها للثقافة البريطانية. ومع ذلك، فإنه يستعمل لاحقًا هذه الاستراتيجية كأساس لانتقاد فانون؛ في الحقيقة، لكل الثوريين والتطويريين على صعيد العالم. وهذا الخط من التفكير هوجم باستضعاف إلى أبعد ما يمكن من فيناي لال في **إمبراطورية المعرفة**[73].

قد تكون الثقافات المغلوبة في أوضاع متشابهة في العلاقة مع الدول والرأسمالية العالمية. لكن الأمر ليس دائمًا هكذا، كما بين كاردوسو وفاليتو برسم خرائط الأنماط المختلفة للتبعية (ينظر الفصل السابع). لا تملك الثقافات المغلوبة جميعها على وجه التأكيد التاريخ نفسه والقدرات على التحرك. وغاندي، بصورة مثيرة للإعجاب، قدم حركات الساتياغراها إلى درجة من النجاح في بلدين: جنوب أفريقيا والهند. فهل يستطيع غاندي القيام بذلك مرة أخرى؟

ربما بالغ ناندي في التأكيد لاستراتيجية واحدة للمعارضة، لأنه يميل إلى جعلها متجانسة. والجانب السلبي من حنكته السيكولوجية هي بالأحرى نظرة نمطية للدولة، وفراغ حول رأسمالية الشركات الحديثة. والجانب السلبي من حماسته للدين الشعبي، كما يلاحظ سركار[74] هو عداء مبالغ فيه للعلمانية. وفي نقد ناندي للتنموية، فإنه من الصعب رؤية سبب أن عددًا كبيرًا من الناس، وليس الطبقة الوسطى وحسب، يؤيد فعلًا مشروعات التنمية والحكومات التي تتابعها. كما أنه من الصعب رؤية الأرضيات في حجج ناندي، التي يمكن - كما تلاحظ داس وسركار بوضوح - أن تستند إليها المجموعات التابعة في إجراءات الدولة القانونية أو أفكار «الحقوق» الحداثية لتحدي الاضطهاد الذي يعانونه. وفي هذه الحقبة من الرأسمالية عبر الوطنية، فإنني أقترح أننا بحاجة إلى جمع فهم ناندي الرائع للعمليات الثقافية النفسية مع تحليل للمؤسسات أكثر قوة وتدرجًا.

---

(73) Vinay Lal, *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy* (London: Pluto, 2002).

(74) Sarkar, p. 98.

القسم الرابع

تأملات فكرية أنتيبودية[1]

(1) أنتيبودية (antipodean): تعني حرفيًا حالة موقعين متقابلين تمامًا على الكرة الأرضية (مثل القطب الشمالي والقطب الجنوبي). كما تعني الكلمة باللغة الدارجة عند الإنكليز والإيرلنديين وسكان أستراليا ونيوزيلندا نسبة إلى جزر الأنتيبودس (Antipodes) في المحيط الهادئ. (المترجم)



الفصل التاسع

صمت الأرض

كل شيء عن مجتمع الأبوريجيين[1] متشابك بطريقة لا تنفصم، ومتصل، بالأرض. الثقافة هي الأرض، الأرض وروحانية الأبوريجيين، معتقداتنا الثقافية أو سبب وجودنا هو الأرض. إن أخذتها فأنت تأخذ سبب وجودنا. لقد نمَّيْنا الأرض. ونحن نرقص ونغني ونرسم للأرض. إننا نحتفل بالأرض. وإن انتُزعنا من أرضنا، فنحن، حرفيًّا، قد انتُزعنا من أنفسنا.

مايكل دودسون (1997)

وصفت في الفصل الثاني الفضاء الخالي الذي كان هو الافتراض المخبوء في نظرية جيمس كولمان للاختيار العقلاني للمجتمع. والمناورات والمساومات التي لاحقها وكلاؤه حسب أنموذج السوق في فضاء مفتوح خال، بأعجوبة، من السكان السابقين. وقد أشرت كذلك إلى أن لهذا الفضاء الخالي موقعًا فعلًا على سطح الأرض. ويمكن العثور عليه قرب سيدني أو شيكاغو أو مدن أخرى أنشأها الاستعمار الاستيطاني.

يقدم كولمان حالة متطرفة لها سمة عامة للنظرية الاجتماعية الحديثة: افتقارها إلى الاهتمام بالمكان وبالسياق المادي، وخصوصًا الأرض. وعلم

---

(1) الأبوريجيون (Aborigines): سكان أستراليا الأصليون. ويطلق الاصطلاح على السكان الأصليين للبر الرئيس لأستراليا وتسمانيا جنبًا إلى جنب مع بعض من الجزر المجاورة. (المترجم)

الاجتماع يفضّل، عادة، التعميمات الخالية من السياق. وتنشأ بالتالي مكانة خاصة للنظرية المجردة بهذا الشكل بحيث تبدو بياناتها صحيحة عالميًا - منحنيات عدم المبالاة للاقتصاد الاستهلاكي، والنماذج البنيوية لليفي ستروس، ونماذج الممارسة لبورديو وغيدنز - أو التي تبدو قابلة للتطبيق في كل مكان، مثل نماذج فوكو للسلطة والموضوعية.

لم يكن الأمر كذلك دائمًا. ففي البداية، اهتم الاقتصاد السياسي اهتمامًا كبيرًا بالمكان والأرض. وفي **ثروة الأمم**[2]، فصل طويل عنوانه: «عن إيجار الأرض» (Of the Rent of Land) والذي يبحث فيه آدم سميث نظم الأراضي والنظم الزراعية في أنحاء مختلفة من غرب أوروبا وشمالها، مع استطراد عن المناجم وقيمة الفضة. وقد فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى أميركا في فصل طويل: «عن المستعمرات» (Of Colonies). وقد تحمل سميث عناء جمع الكثير جدًا من المعلومات حول الحياة الريفية، إضافة إلى معامل الدبابيس، واهتم بالطريقة التي يختلف فيها الإنتاج الريفي من مكان إلى مكان.

ويفترض سميث في **ثروة الأمم** أنه حيث وجدت الأرض فهناك أيضًا صاحب الأرض؛ مالك محدد لكل قطعة معينة من الأرض. وافترض الاقتصاديون الآخرون الأوائل الأمر نفسه. فديفيد ريكاردو يبدأ فعليًا كتابه **مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب** بشرح هذه النقطة.

> إنتاج الأرض؛ كل ما هو مستمد من سطحها بالتطبيق المشترك للعمل والآلة ورأس المال يُقسم بين ثلاث طبقات من المجتمع، وهي بالاسم، مالك الأرض، ومالك الرصيد أو رأس المال الضروري لفلاحتها، والعمال الذين بكدهم تتم فلاحتها[3].

وهذه إشارة إلى سبب أهمّية الأرض في تنظيراتهم. وكانت مجموعة

(2) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London: J. M. Dent, 1776).

(3) David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* (Amherst: Prometheus Books, 1817), p. 13.

أصحاب الأراضي - الأرستقراطيين أو الأعيان - في الواقع الطبقة الحاكمة في المجتمعات التي عرفها سميث. وهيمنت مصلحة مالكي الأراضي على الشؤون السياسية في بريطانيا القرن الثامن عشر، وكان «مجتمع مالكي الأراضي»[4] تشكيلًا اجتماعيًّا لا يمكن إغفاله. وفي الأيام التي سبقت شركات الأعمال الزراعية، فإن كل عائلة من طبقة الأعيان كانت ترتبط بأراضٍ معينة.

ومما لا شك فيه، كما يحاول ثومبسون[5] أن يثبت، أنهم كانوا يتعاملون مع أراضيهم بنمط رأسمالي على نحوٍ متزايد، حيث إنه في معظم أنحاء أوروبا سبقت الرأسمالية الزراعية الرأسمالية الصناعية. وكان لهذا انعكاساته في النظرية بالتدريج. وفي السنوات الأربعين ما بين **ثروة الأمم** و**مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب**، انطلقت عملية تجريدية. ولم يكن لدى ريكاردو شيء من اهتمام سميث الشديد بالتفاصيل الواقعية حول الصناعات والأماكن. وفي معظم الوقت كان ريكاردو قانعًا ببسط مبادئه من طريق تحليل أمثلة وهمية. وهكذا، فإن علم الاقتصاد سار إلى الطريق المؤدي إلى التجريد اللامكاني الذي أنتج الثورة «الحدّية» (marginalist) في أواخر القرن التاسع عشر، والنمذجة الرياضية في القرن العشرين.

مع ذلك، ففي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كانت فكرة مصالح أصحاب الأراضي لا تزال قوية بحيث إن البريطانيين في الهند فسّروا النخب المحلية على أنهم «المالكون الطبيعيون» للأراضي، وحاولوا أن يبنوا حكمهم على صفقة مع مالكي الأرض[6]. وفي مستعمرات الاستيطان الأسترالية، كانت هناك محاولات لخلق طبقة أعيان من أصحاب الأراضي، عرفت ازدراءً باسم «المحتلون» (squatters)، بعيدًا من العنف والفوضى في

---

(4) G. E. Mingay, *English Landed Society in the Eighteenth Century* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

(5) E. P. Thompson, «The Peculiarities of the English,» *Socialist Register* (1965).

(6) Ranajit Guha, «Dominance without Hegemony and its Historiography,» *Subaltern Studies*, no. 6 (1989).

الثغور الرعوية[7]. وقد حصل هذا بالفعل في كثير من المستعمرات الأميركية. فمثلًا، كان أصحاب الأراضي خلال أجيال عدة هم القوة المهيمنة في تشيلي، في حين قاد الأعيان في المستعمرات الناطقة بالإنكليزية حربًا للاستقلال، ومن خلال أعضائهم، مثل جورج واشنطن وتوماس جفرسون، أسسوا الدولة الجديدة.

في أي حال، كان هناك في المستعمرات في ذلك الحين سكان لهم علاقتهم الخاصة بالأرض. وهذه العلاقة يمكن أن تكون مختلفة جدًّا عن فكرة الملكية التي جلبها معهم المستعمرون الأوروبيون، الأنموذج الذي افترضه مسبقًا كل من سميث وريكاردو. وكما تمت الإشارة إليه في الفصل الخامس، فإن الأهمية الحيوية لارتباطات الشعوب الأصلية بالأرض ناقشها سول بلاتييه في **الحياة المحلية في جنوب أفريقيا**[8]، في وجه موجة جديدة من نزع الملكية من النظام الاستعماري الجديد هناك.

مع إعادة إحياء حركات السكان الأصليين في أواخر القرن العشرين في كندا وأستراليا والمحيط الهادئ، وفي مناطق أخرى، أصبحت حقوق الأرض قضية سياسية رئيسة. وهي لم تخلق أشكالًا جديدة من القضايا السياسية المتضمنة تحريك الأبوريجيين (السكان الأصليين) والحكومة المحلية والوطنية والمحاكم والشركات عبر الوطنية والعنصرية الشعبوية ووكالات حقوق الإنسان ووسائل الإعلام الجماهيري وحسب. فسياسة حقوق الأرض أيضًا تقدمت تدريجيًّا وباطّراد، وبدأت بتحويل مجالات من المعرفة العلمية - الاجتماعية، بما فيها القانون والأنثروبولوجيا والتاريخ[9].

(7) Raewyn Connell & T. H. Irving, *Class Structure in Australian History* (Melbourne: Longman Cheshire, 1980).

(8) Sol T. Plaatje, *Native Life in South Africa: Before and Since the European War and the Boer Rebellion* (Braamfontein: Ravan Press, 1916).

(9) Mandy Paul & Geoffrey Gray, *Through a Smoky Mirror: History and Native Title* (Canberra: Aboriginal Studies Press, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2002).

يعود أساس هذه الحركة حقيقة أن الكثير من علاقات المجتمعات المحلية للسكان الأصليين بالأرض أظهرت تشبثًا مدهشًا في وجه الرعويين والمبشرين والمزارعين والعاملين في التعدين والدولة، وصناعة السياحة؛ في الواقع جميع ما دعاه موديمبي[10] «البنية الاستعمارية». وبدأت العلوم الاجتماعية تتعلم من هذا.

لقد حاولت أن أتعلم منها بالتأمل في قصة رويت في دراسة أسترالية مهمة لنانسي وليامز[11] **اليولنغو وأرضهم**، وهذا الكتاب في جزء منه إثنوغرافيا تقليدية، وهو تعليل من عالمة لنظام القرابة في جماعة صيادين – جامعي ثمار، ودينهم، واقتصادهم، وهلم جرًا. لكنه يفترق عن الأرثوذكسية الأنثروبولوجية في الاتجاه نفسه كما **الأحداث الحرجة** لفينا داس (يُنظر الفصل الثامن) بالتركيز على نزاع معين، متضمنًا الدولة الحديثة، والذي أعيد فيه صنع نمط من العلاقات. وكان هذا قضية أراضي يركالا (Yirrkala) الرائدة في المحكمة العليا للمقاطعة الشمالية. وترى وليامز دورها ليس بصفتها ملاحِظة محايدة، لكن بصفتها شخصًا متعلمًا بمهارات مهنية يضع المعرفة في التداول نيابة عن المجتمع المحلي وبالإذن منه.

يعيش الناس الذين تدعوهم وليامز «يولنغو» (Yolngu) في الجزء الشرقي من أرنهم لاند (Arnhem Land)، في النهاية العليا للمقاطعة الشمالية[12]، وتشمل أراضيهم مناطق ساحلية وأرضًا داخلية عشبية، ولهذا فهناك تنوع في مصادر الطعام. وكانت هذه الأراضي ذات قيمة ضئيلة للمستوطنين البيض، ما عدا بعثة من الكنيسة البروتستانتية (الميثودية) التي أسست في مكان اسمه يركالا، حتى طفرة التعدين الأسترالية في ستينيات القرن العشرين. وقد تبين أنه كانت

---

(10) V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

(11) Nancy M. Williams, *The Yolngu and their Land: A System of Land Tenure and the Fight for its Recognition* (Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1986).

(12) للقراء الأجانب، هذه بلاد حارة، في المنطقة نفسها التي يقع فيها كاكادو ناشيونال بارك الشهير [متنزّه كاكادو الوطني].

هناك رواسب من مادة البوكسيت [يؤخذ منها الألمينيوم] الغنية في الجوار. وقامت الكنيسة والحكومة الوطنية اليمينية، وكانتا تسيطران في ما بينهما على المحمية الأبوريجية، بالسماح لنابالكو، وهي شركة تعدين كبيرة، بتطوير منجم. وقد احتج بعض اليولنغو على عدم التشاور معهم، وأرسلوا **استرحام اللحاء** الشهير إلى البرلمان الاتحادي[13]. وفي نهاية المطاف، اتخذت مجموعة من شيوخ اليولنغو الخطوة غير المسبوقة بالمباشرة بدعوى قضائية لإيقاف التطوير، مدعين أن مجتمعهم يملك الأرض.

لم يكن هناك في أستراليا في ذلك الوقت تشريع لحقوق الأرض. وكان يفترض عمومًا أن المستعمرين البريطانيين الأوائل قد احتلوا أرضًا بلا صاحب، وهكذا فإن الحقوق الوحيدة في الأرض هي حقوق التاج البريطاني، وقدم الكثير من المنح والإيجارات. ولهذا، فإن صلب الموضوع الغريب في قضية أراضي يركالا (Yirrkala)، هو أنه كان لزامًا على اليولنغو إثبات أنه كانت لهم علاقة سابقة بالأرض، بما يقابل نمط آدم سميث «مصالح الملكية» في الأرض، حتى يمكن القانون الإنكليزي أن يعترف بها.

لكن شيوخ اليولنغو لم يروا الأمر بهذه الطريقة. لقد تعاملوا مع قاعة المحكمة وكأنها اجتماع استشاري، عازمين على التوصل إلى تفاهم متبادل واتفاق جماعي، وأمضوا وقتهم يشرحون بعناية للقاضي وللمحامين التفاصيل المعقدة لعلاقة مجتمعهم بالأرض. في هذه الأثناء، كان محامو المشتكى عليهم (أي مصالح التعدين والحكومة) يتعاملون مع قاعة المحكمة على أنها منتدى للخصوم، يكذبون تعليلات اليولنغو حالما تُكشف، محاولين تشويش الشهود وإيقاعهم في مصيدة التناقضات. وقد صور المشتكى عليهم شعب اليولنغو على أنهم بدائيون، يتجولون بحرية في الأرض من دون حقوق ثابتة أو ملكية أو حدود.

دان حكم المحكمة الذي صدر في عام 1971 اليولنغو. وخلص القاضي (وكي نصفه، كان قد قام بجهد كبير ليفهم قضية لا سابقة لها) إلى أن المجتمع

(13) للاطلاع على النص، ينظر: Yunupingu (ed.), pp. 210-211.

له علاقة قابلة للتعريف، معبر عنها من حيث العُرف والدين، لكنها ليست مصالح اقتصادية بالملكية. ولهذا، فلا يمكن الاعتراف بها كملكية في القانون البريطاني. ومضى عمل المنجم قُدمًا. وكذلك فعلت حركة أبوريجية نامية من أجل حقوق الأراضي، والتي نتج منها في عام 1976 تشريع اعتمد إلى حد بعيد على الادعاءات والحجج في قضية يركالا.

لم تأل نانسي وليامز جهدًا لتبرهن أن القرار القضائي في قضية يركالا كان خاطئًا في الواقع. لقد كانت هناك بالتأكيد بنية من الحقوق الاقتصادية والسياسية، إضافة إلى الروحية، في أراضي يولنغو؛ على سبيل المثال، نمط مثل «فسيفسائي» للحقوق التي تضمن لكل مجموعة حق الوصول إلى كل من الأنظمة الإيكولوجية الساحلية والداخلية على حد سواء. لقد كانت هناك ملكية ثابتة، وإن كانت معقدة، ومستمرة عبر الزمن تعمل من خلال نظام القرابة من الأمومي. وعلى الرغم من أن الجماعات الأبوية ظهرت كمالك للأرض، إلا أن الأقرباء من جانب الأم كان لهم حق النقض على كيفية استعمالها. وكانت الملكية معترفًا بها بشكل علني، حيث إن المجموعات غير المالكة لها حق الحصول على إذن باستعمال الموارد لموقع معين، وهي نقطة مألوفة الآن في اقتصاديات الصيادين وجامعي الثمار.

كانت الصعوبة أن هذه المجموعة المتناسقة من الحقوق والعلاقات مختلفة كثيرًا عن الملكية في الرأسمالية الأوروبية أو الرأسمالية الاستعمارية، بحيث لم تكن هناك ترجمة سهلة إلى لغة مألوفة لأجهزة الدولة مثل المحكمة العليا. فمثلًا، يفترض القانون المتروبولي في مناقشة الملكية مجموعة دائمة، محددة بوضوح؛ مثلًا، شركة زيروكس أو عائلة ووكفيلر. لكن في استعمال اليولنغو، وبشكل أوسع بين الشعوب الأسترالية الأصلية، تنطبق الأسماء على المجموعات، والترسيم الموضوع بين المجموعات يختلف إلى حد كبير تبعًا للموضوع قيد المناقشة والغرض الذي من أجله جرى التمييز في ذلك الوقت. وتنتقد وليامز الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، علاوة على القانون، لميلها إلى تجسيد مثل هذه الفروق

المتنقلة إلى مجموعات صارمة الحدود؛ الفِرَق، الجحافل، العشائر، الأنصاف، المجموعات طوطمية النسب، وما إلى ذلك والتي كانت مخزون تجارة الأنثروبولوجيا الأسترالية لمئة سنة.

الحيازة التي يُعترف بها في علاقات اليولنغو بالأرض مستمدة في نهاية المطاف من الكائنات الروحية التي شكّلت المناظر الطبيعية في زمن المسرحيات الدرامية المؤسّسة التي يُطلق عليها بالإنكليزية «الحلم» (Dreaming). خلقت الكائنات الروحية المجموعات التي مُنحت لها الأرض وسمَّتها، وخلق ترحالهم بين المناظر الطبيعية حلقات وصل بين المجموعات المرتبطة بمواقع محددة على طول الطريق. وجانب تل معين، أو انحناءة نهر، أو تشكيلة صخور، أو مكان يتغير فيه الغطاء النباتي، قد يكون مركزًا أو حدودًا. وعملية التسمية مركزية، وجميع الأسماء لها صلة بمواقع معينة.

وفي بيان الاختلافات في حيازة الأرض بين المستوطنين والسكان الأصليين، أصبح شائعًا القول إن الناس في النظام الأوروبي يملكون الأرض، في حين أن الأرض هي التي تملك الناس في نظام الأبوريجيين. وتجادل وليامز بأن هذه الصيغة لم تتقدم بما فيه الكفاية. والقصص حول رحلات الكائنات الروحية لا تعكس علاقات اجتماعية مع المجموعات التي تمارسها وحسب، بل إنها «تشكّلها». ولذلك فمن المستحيل فهم بنية اليولنغو الاجتماعية من دون تعيين المكان الطبيعي الخاص بها. والأرض هي جزء من النظام الاجتماعي. هي ليست مجرد بنية تحتية فقط، وليست شيئًا يمكن ليفي ستروس أن يجرده منها بشكل شرعي.

ولهذا، فإن الأرض قادرة على الدخول في معرفة اجتماعية منظمة، ولها دور مركزي في تمثيلات المجتمع. دعني أقدم مثالًا آخر. على بعد ألف وخمسمئة كيلو متر إلى جنوب أرنهم لاند، تقع البلاد الجافة لأستراليا الوسطى، موطن شعب الأريرنتي (Arrernte) – من بين آخرين – والتي أسرت ممارستهم الدينية لبّ دوركهايم (يُنظر الفصل الرابع). و«الوحات النُقَط» (dot paintings) لمجتمعات الصحراء الوسطى الأبوريجية، والتي يتم رسمها الآن بدهانات من

الأكريليك، ويتم تداولها كأعمال فنية في سوق عالمية. وهذه هي أكثر مدرسة معاصرة شهيرة للفنون البصرية الأسترالية[14].

في شكلها الأصلي كرسومات للأرض والصخر والجسد، وأيضًا في شكلها التجاري كأعمال فنية بالأكريليك، تُعبّر هذه اللوحات عن معرفة بمجتمع السكان الأصليين. ويرتبط كل تصميم تقليدي بسرديات عن الكائنات الروحية، التي ترتبط بمجموعات معينة في المجتمع، وتكشف السرديات أو تصف العلاقات بين المجموعات. والأحداث التي يدلّ عليها التصميم (مثل ولادة، أو اجتماع، أو عمل خلاق)، قد تصف مشكلات اجتماعية، مثل نزاع بين مجموعات القربى، والتوترات بين الأجيال، وقد تقترح أيضًا حلولاً.

والنقطة الحاسمة هنا هي أن التصاميم تشير باستمرار إلى الأرض. وتمثل عناصر التصميم أماكن مثل البحيرات الطبيعية ومواقع المخيمات، وتُظهر الأنماط العلاقات بين عناصر المنظر الطبيعي؛ مثلاً، بإظهار مسارات الكائنات الروحية عبر البسطات الطبيعية المنظورة. ويجب أن يرسم تصميمًا معينًا أناس معينون لهم علاقة ملائمة بالأرض وبالحلم ذي العلاقة. واللوحات فيها طبقات من المعاني، وبعضها يمكن كشفه للكل، جمعًا وإفرادًا، بينما فيها معانٍ أخرى معروفة لأولئك الناس الذين لديهم مسؤوليات نحو الأرض والأحلام والتصاميم وحسب.

هنا نمط متطور جيدًا لتمثيل العلاقات الاجتماعية والحدود الاجتماعية، وحتى النزاعات الاجتماعية في ما يتعلق بالأرض. ولغتها الرمزية بعيدة مما نفهمه تقليديًا أنه علم (سأعود إلى هذا في الفصل العاشر إلى مضامينها).

بقيت مسألة العلاقات بالأرض في قيد الحياة بالنضالات من أجل حقوق الأرض الآخذة بالتطور منذ تلك المتعلقة بيركالا، خصوصًا قضية مابو (Mabo) التي حُكم بها في عام 1992. وفي هذا الحدث المذهل، قضت

(14) Peter Sutton (ed.), *Dreamings: The Art of Aboriginal Australia* (New York: Asia Society Galleries, 1988); Vivien Johnson, *Aboriginal Artists of the Western Desert: A Biographical Dictionary* (Sydney: Craftsman House, 1994).

المحكمة العليا في أستراليا بأغلبية كبيرة رفض مبدأ «الأرض بلا صاحب». وأكّدت أن القانون العام الأسترالي يعترف بالحق الشرعي الفطري، على الرغم من أنه لا يعترف بالسيادة الأبوريجية[15]. وفي مدة من الوقت، كانت هناك فورة جديدة من التفاؤل بشأن حقوق الأرض وتسوية الخلافات في أستراليا، على الرغم من أن هذا تم إيقافه بشكل ممنهج من الحكومة الوطنية النيوليبرالية منذ عام 1996.

بالنسبة إلى القراء الغارقين في الأفكار المتروبولية عن الاجتماعي، ولهم دراية بمفاهيم مثل الطبقة أو الثقافة أو الانسلاخ، فإن «حقوق الأرض» تبدو إما أنها مفهوم غريب أو هامشي، لكنها مركزية لفهم الحياة الأبوريجية المعاصرة، على الرغم من أن نسبة كبيرة من الأبوريجيين يعيشون في مدن. وقد حاجج في هذا مايكل دودسون، وهو مدير سابق لمجلس الأراضي الشمالية، في مقالة «حقوق الأرض والعدالة الاجتماعية» التي اقتبستُ منها في مطلع هذا الفصل.

يبدأ دودسون بالضبط بتلك القضايا عن الفقر والإقصاء الاجتماعي مما هو مألوف في العلوم الاجتماعية المتروبولية. وهو يجادل في أن الفقر والافتقار إلى البنية التحتية في مجتمعات الأبوريجيين المعاصرة في أستراليا يشكل انتهاكًا صارخًا لحقوق الإنسان. لكن حقوق الإنسان عند الأبوريجيين تتمركز على العلاقة بالأرض: «حقوق الأرض هي قضية عدالة اجتماعية لأن نتائج عدم حصولك على حق الوصول إلى أرضك هو تدمير للثقافة واللغة والقيم الروحية»[16]. وحتى حقوق البقايا، كل ما بقي من مئتي سنة من الاستعمار، له أهمية. وفي كثير من الأحيان ما زالت هذه تُنكر، مع وجود بوابات توصد فعليًا على الطرق إلى الأراضي التقليدية.

---

(15) Murray Goot & Tim Rowse (eds.), *Make a Better Offer: The Politics of Mabo* (Sydney: Pluto Press, 1994); Henry Reynolds, *Aboriginal Sovereignty: Reflections on Race, State and Nation* (Sydney: Allen & Unwin, 1996).

(16) Michael Dodson, «Land Rights and Social Justice,» in: Galarrwuy Yunupingu (ed.), *Our Land is Our Life* (Brisbane: University of Queensland Press, 1997), p. 42.

هل هذه التجربة غريبة بالكامل عن ثقافة المستوطنين البيض؟ لا أظن ذلك، وأنا أستند في ذلك إلى تجربتي الشخصية عن علاقة مكثفة مع جزء معين من الأرض. هي بلاد إلى الجنوب من خليج بروكن، من المحيط الهادئ في الشرق من وادي نهر هاوكسبري في الغرب، بما فيها بورت جاكسون، والمعروف بشكل أفضل باسم ميناء سيدني. ومن ناحية جيولوجية، فإن هذه البلاد يعلوها الحجر الرملي الهاوكسبري، والذي سُمي كذلك نسبة إلى أرستقراطي إنكليزي بليد. وجزء كبير منها محجوب الآن بامتداد مدينة سيدني، لكنني أشعر بقعر الجداول وتجمعات المياه تحت الضواحي. بقي جزء من الغابة الأصلية المفتوحة؛ وأجمل أشجارها هي الأنجوفوراس، من فصيلة شجر الكينا (الذي بحثناه في الفصل الثامن). وأوديتها الغارقة مخططة بأشجار التين الهندي تحت الجروف الصخرية الرمادية الصفراء، حيث تنحت الرياح أشكالًا مدهشة من الصخر اللين. والرؤوس البرية في البحر انعقدت كمنصات للمد والجزر في الأسفل، وأراض بور وعرة في الأعلى. وفي الأودية، قليلًا إلى الداخل، هناك بقع من الغابات المطيرة المعتدلة الحرارة وقد ذهبت جميعها الآن بتأثير المواقع الصناعية، والمتنزّهات، ومشاريع تطوير الإسكان.

لقد وُلدتُ في هذه البلاد، على الرغم من أنني طفلة حرب سرعان ما نُقلت بالكارة[17] بعيدًا. لكنني رجعت أربع مرات لأعيش في هاوكسبري، بلد الحجر الرملي، لذا فإنني أعتقد أن هذه حقًّا البلد الذي أنتمي إليه. وارتباطاتي بهذا البلد هي جزء مهم مما جذّرني وأعطاني إحساسًا بالاستمرارية والقدرة على المقاومة، كما أنه له شأن في حياتي الفكرية. ولكوني واحدة من سكان هاوكسبري، الحجر الرملي ليس هويّة أستطيع استخدامها بسهولة في الحياة الاجتماعية، مع أنني أعرف أن ارتباطاتي ليست فريدة من نوعها. ويمكن رؤية شعور عميق نحو الأرض نفسها في الرواية الرائعة **سبعة رجال فقراء من سيدني** لكريستينا ستيد[18]، وفي

(17) الكارة (Cart): عربة بدولابين يجرها الحصان. (المترجم)

(18) Christina Stead, *Seven Poor Men of Sydney* (Sydney: Angus & Robertson, 1934).

سلسلة كاملة من الروايات بما فيها **شجرة الرجل** لباتريك وايت[19]؛ **والعالم العظيم** لديفيد معلوف[20]، وأكثرها حداثة **النهر السرّي** لكيت غرنفيل[21].

بصراحة، هذه علاقة بالبلد مختلفة جدًا عن العلاقة في يركالا. بوصول البريطانيين في عام 1788، أصبحت المنطقة حول بورت جاكسون أول الثغور الاستعمارية في أستراليا. وكان يعيش هنا شعب يتحدث بلغة داروغ (Darug)، وربما كان عددهم 5000 شخص، وبدأ دمارهم في عام 1789 بوباء الجدري الجائح، متبوعًا باستيلاء البريطانيين على الأراضي الخصبة ومصائد الأسماك، مثيرًا المرحلة الأولى من مقاومة الأبوريجيين والعنف في الثغور. السجلات متناثرة، ومن الصعب التأكد أي عشيرة كانت موجودة وفي أي منطقة بالضبط. ومن المحتمل أن بيتي الذي بني قبل مئة سنة، قد بني على أرض كان مسؤولًا عنها شعب الونغال (Wangal) قبل مئة سنة من ذلك[22].

لهذا، فإن صلتي بالأرض تقوم على انتزاع الملكية؛ وهذا صحيح بالنسبة إلى كامل مجتمع المستوطنين. ونحن لا نستطيع أن نطرح هذا التاريخ بعيدًا. لكننا، مع ذلك، نستطيع التقدم نحو مشاركة في التجربة واحترام متبادل، كما آمنت حركة المصالحة في تسعينيات القرن العشرين. في الواقع، من المحتمل أن أحد تأثيرات ثقافة الأبوريجيين في ثقافة المستوطنين - وهو تأثير يعترف به المؤرخون بشكل متزايد - كان انتقال الإحساس بالمكان. وعلاقتي ببلاد هاوكسبري الحجر الرملي، في أقل تقدير، تعطيني الإحساس بما سيكون عليه فقدان الارتباط بالأرض التي أحب.

ينطوي التاريخ الكامل للإمبريالية والهجرة والاستيطان الاستعماري على

---

(19) Patrick White, *The Tree of Man* (London: Eyre & Spottiswoode, 1956).

(20) David Malouf, *The Great World* (London: Chatto & Windus, 1990).

(21) Kate Grenville, *The Secret River* (Melbourne: Text, 2005).

(22) الأدلة حول ماضي أبوريجيي سيدني عرضها بدقة أتينبراو في: Val Attenbrow, *Sydney's Aboriginal Past: Investigating the Archaeological and Historical Records* (Sydney: UNSW Press, 2002).

استلاب الملكية وضياع الاتصال. وبحلول عام 1970، كان شعب اليولنغو محظوظًا في قوة ارتباطهم بالأرض. ومعظم المجموعات التي تكلمت باللغات المئتين وخمسين لسكان أستراليا الأصليين(23) كان قد تم محوها آنذاك أو شتت [أفرادها] أو نُقلوا إلى الإرساليات والمحميات أو أُجبروا على العمل لدى المالكين الجدد لأراضيهم. وكما تبين حالة حقوق أرض يورتا يورتا (Yorta Yorta) في عام 1998، فإنه من الصعب على مجموعات الأبوريجيين في جنوب شرق أستراليا، حيث كانت مستوطنات البيض أكثر تركيزًا، أن يقنعوا محكمة بارتباطهم المستمر بالأرض(24). وعبر العالم المستعمَر، من كلكوتا حتى كاليفورنيا، فإن هذه العمليات من التشويش ونزع الشرعية مألوفة. ونحن نستطيع إضافة كامل التجربة القاتمة للرق الأطلسي إلى تاريخ الاستلاب(25).

بيد أن الاستلاب في كل حالة له قصة محلية. وسآخذ مثالًا إعادة تشكيل تاريخية مفصلة بشكل ممتاز لـ «كيف ضاعت الأرض» في جزء آخر من المحيط الهادئ، في وادي كاهانا (Kahana) على الشاطئ الشمالي الشرقي الرائع لأواهو (O'ahu)(26). لقد تأثرت الشعوب البولينيزية (Polynesian) في جزر هاواي بشدة بالمبشرين والتجار البيض خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ولكنهم لم يفقدوا إلا القليل من أراضيهم مباشرة. ولم يكن هناك فتوح استعمارية مباشرة، كما كانت الحال في أستراليا، أو في أجزاء أخرى من بولينيزيا مثل نيوزيلندا وتاهيتي.

بين عامي 1846 و1855، أقامت الحكومة الملكية في هاواي المسيطَر عليها من الأميركيين الشماليين، نظامًا لملكية الأراضي على النمط الغربي، مسجلين حقوق استعمال معتادة للأراضي، قرية فقرية، ومحولين إياها إلى

---

(23) Bill Arthur & Frances Morphy (eds.), *Macquarie Atlas of Indigenous Australia: Culture and Society Through Space and Time* (Sydney: Macquarie Library, 2005).

(24) Paul & Gray, *Through a Smoky Mirror.*

(25) Hugh Thomas, *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870* (New York: Simon & Schuster, 1997).

(26) Robert H. Stauffer, *Kahana: How the Land was Lost* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

ملكية فردية. وقد سُمِّيَت «الماهيلي الكبيرة»، أو التقسيم (للعملية تشابه غريب مع خصخصة الأصول العامة والتعاونيات من النيوليبراليين منذ ثمانينيات القرن العشرين). وعلى الرغم من موقع المرأة القوي في ثقافة هاواي، إلا أن العقارات ذهبت إلى الرجال، حيث إن المسؤولين البيض رفضوا إلى حد كبير الاعتراف بحقوق ملكية العقارات للنساء. وفي البداية، كان هناك تردد كبير لتسجيل الأراضي بهذه العملية. وانهارت المقاومة عندما أدركت الأرستقراطية البولينيزية (أليي (ali'i))، أن باستطاعتها الحصول على كثير من النقود من خلال العملية، ووضعت هيبتها وتأثيرها لتنفيذها. وسرعان ما فقد الأليي حصتهم من التوزيع لرجال الأعمال الأميركيين والصينيين نتيجة لاقتراضهم الساذج أو البيع المباشر، وأثبت عامة الناس أنه يصعب التعامل معهم.

في كاهانا (Kahana)، وهي قرية لزراعة القلقاس وصيد السمك، تمسك سكان القرية - وبحزم قوي - بأراضيهم لجيل آخر. وحتى أنهم أقاموا تعاونية ناجحة في عامي 1874 و1875، «الكاهانا هوي»، لامتلاك الأراضي الجماعية وإدارتها؛ وكانت [التعاونية] جزءًا من حركة تعاونية في هاواي على نطاق أوسع في ذلك الوقت. لكن التعاونيات قوضت بنظام قانوني رأسمالي الذي أنشأ أسهمًا في السلع، وتقوض حكم المحليين الوحيد ببيع بعض أسهم كاهانا هوي إلى الملك. كما تم تقويض استقرار الحيازة العائلية بتحويل الأراضي الزراعية والسكنية إلى سلع، وازدادت الأمر سوءًا **بقانون الرهن العقاري** لعام 1874 الذي لا يزال تحت سيطرة الحكومة الأميركية (قادها في ذلك الوقت أكبر المصرفيين في البلاد)، والذي سمح بالحبس الهيّن للرهن.

ملاحظات ستوفر عن الماهيلي الكبيرة: «وهكذا فمن الصواب القول بأنه من الناحية الفنية، فإن الماهيلي لم تفقد فدانًا واحدًا للأجانب، لا بل إنها أنتجت مجموعة من الأحوال التي جعلت أراضي السكان الأصليين عرضة لأن تؤخذ بكاملها»[27]. وفي العقود الأخيرة القليلة من القرن التاسع عشر، فإن «هذه المجموعة من الأحوال»، عملت بكفاءة ضارية لسلب قرويي كاهانا. وانخفاض

(27) Ibid., p. 76.

عدد السكان، بما في ذلك الهجرة إلى المدن، وتأثيرات مرض الجُذام، كانت تعني أن بعض العائلات قد أُخرجت من إرثها المحلي، قد يكون الأقرباء في أمكنة أخرى قد ورثوا، أو أن الأنصبة بيعت إلى غرباء. وسابقة بيع الأسهم إلى الملك، وإلى أجنبي آخر كان رفيق المورمون (Mormon) (الطائفة الدينية المهيمنة في الوادي)، أدت إلى السيطرة التدريجية على الهوي (Hui) من الغرباء الأثرياء، وخصوصاً عائلة فوستر (Foster). وفي ظل **قانون الرهن العقاري**، فإن السكان المحليين كانوا يقترضون المال لشراء بضائع مصنّعة، ثم يختفون، أما أراضيهم فتنتقل إلى الدائنين.

أُنشئت في الوادي مصلحة لزراعة الأرز يسيطر عليها الصينيون، وقد أعطت دخلاً من الإيجارات للهوي، لكنها استمرت في تحويل الأراضي إلى سلعة. ورغب الأثرياء في الأرض ولاحقوا قطعاً منها بمرور الوقت؛ لرعي الماشية (التي خرّبت الغابة) ولسكة الحديد وللبيوت الشاطئية (التي خرّبت القرية نفسها). وتم تحويل مياه الشاطئ الشرقي إلى الغرب، لاقتصاد المزارع التجارية التي أُنشئت في أواهو (O'ahu) مستخدمة العمالة الصينية واليابانية. واستولى هذا النظام على معظم المياه الجارية في وادي كاهانا ودمّر الري في الوادي. وبحلول أوائل القرن العشرين، كانت الملكية المحلية واقتصاديات القرية التي كانت توظفها قد انتهت.

لم تكن قوة السلاح، إذًا، الطريقة الوحيدة لنزع الحيازة حين يحدث. وبالتأكيد إننا لا نستطيع نسيان الهيمنة البحرية التامة على [المحيط] الهادئ من السلطات الغربية، السابقة الحاضرة لأفول النظام الملكي في هاواي. وعندما استولت الولايات المتحدة رسمياً على جزر هاواي بوصفها مستعمرة في عام 1893، كانت الهزيمة المدوّية للبحرية الغربية من اليابان في تسوشيما (Tsushima) بعد عقد من الزمن. وفي ذلك الوقت، كانت 90 في المئة من أراضي هاواي قد ضاعت فعلاً؛ وكما أوضح سرد ستوفر المفصّل الرائع، لقد كانت الديناميات الاجتماعية داخل شبه المستعمرة هي التي أخرجت الأرض من أيدي أهلها الأصليين.

وقد ذكرت آنفًا دور فساد الطبقة الأرستقراطية وعدم مسؤوليتها، لقد بيعت أراضي الألبي في وادي كاهانا في وقت مبكر يعود إلى عام 1857، والناس الذين لهم روابط بالنظام الملكي كان لهم دور معين في هزيمة كاهانا: الملك نفسه، مع أسهمه في الهوي، وعائلة فوستر والأنصار القريبون للأسرة الملكية، الذين انتهوا بسيطرة كاملة على الوادي بحلول عام 1920. وأدت العائلات التبشيرية البروتستانتية دورًا مهمًا وموازنًا، إذ انطلقت في البداية للإخلال بالنظام الاجتماعي في هاواي في سبيل القضاء على الوثنية، ولقد نجحت. ثم انتقلت إلى الحطام لتجني ثروة تجارية من امتلاك الأراضي لنفسها. وكان المورمون ذوي أهمية خاصة في كاهانا، وقد نشّطوا في البدء الهوي، ثم قوضوها في سبيل مصالح إمبراطوريتهم العالمية الدينية والتجارية.

لقد رويت هذه القصة لا لأشير إلى أنموذج عام من نزع الحيازة، لكن لأقترح عكس ذلك: الفكرة العامة لنزع الحيازة - وهي واحدة من أكثر المفاهيم أهمية وأقلها تنظيرًا في العلوم الاجتماعية - تحتاج إلى إغراق الجذور في وحل أراضٍ طبيعية بعينها.

إن لأخذ الأراضي على محمل الجد مضامين لمعرفة علم الاجتماع. فقد أبدى المؤرخ الإنكليزي الشهير ريتشارد هنري تاوني (R. H. Tawney) ذات مرة تعليقًا مفاده أن أنفع أداة لطالب التاريخ هي حذاء متين [كناية عن النزول إلى ميدان الواقع العملي]. وأنا أطبق هذه النصيحة في العلوم الاجتماعية عمومًا، وغير مقصورة - خطوة لجنة غولبنكيان (1996) - على «العلوم التي تُعنى بالقوانين العلمية العامة المستندة إلى التعميم» مقابل «العلوم التي تُعنى بدراسة الحالات الفردية المحددة على نحو ما هو معروف في الإنسانيات» العلوم الجزئية (idiographic)، بدلًا من العلوم العامة (nomothetic). جميعهم بحاجة إلى أن ينتعلوا أحذية جلدًا. والباحث الجيد في جميع العلوم الاجتماعية يفعل ذلك.

ينطبق هذا على المنظرين كما على الباحثين التجريبيين الذي يكدون بحثًا عن الحقيقة. وأنا أريد أن أقترح معنى جديدًا لمصطلح «نظرية متأرضة»: ربط

النظرية بالأرض التي تدوسها أحذية المنظِّر. والتفكير بهذه الطريقة هو رفض لعادة العقل المتجذرة بعمق، والمشار إليها في بداية هذا الفصل، التي يكون فيها الإعجاب بالنظرية في العلوم الاجتماعية هو بالضبط بالدرجة التي تتجنب فيها الخلفيات المحددة والتكلم في مسلمات مجرّدة.

هناك وضع مضاد، مألوف في علم تأريخ الناطقين بالإنكليزية، وتعزز بعض التيارات في ما بعد الحداثية، وهو يشكك في التعميمات في حد ذاتها. وبالنسبة إلى هذه الطريقة من التفكير، فإن المحلي هو الموقع الوحيد للمعرفة أو الموقع الشرعي للأوضاع السياسية. ويمكن أن يؤدي الاهتمام المعقول بالكامل بالتمثيلات المزيفة إلى الاتجاه نفسه. فمثلاً، التعميمات النسوية حول النظام الأبوي تم تقسيمها بنجاح بحسب الطبقة والعرق والجندرية والثقافة والهوية[28]. في الواقع، إن مجالاً جديدًا من الدراسات عن «التقاطعات» (intersectionality) قد نما حول هذه المشكلة.

منحى التفكير هذا مضر، إذا أدى إلى رفض للتعميم؛ شريان حياة العلوم الاجتماعية كتشكيل ثقافي. فالتعميم منخرط في الاتصالات وفي اختبار الادعاءات وفي التخيل العلمي والبحث عن بيانات جديدة وفي تطبيق المعرفة واستخدامها وفي قدرة المعرفة على النمو. إن رفض التعميم في العلوم الاجتماعية يمنعنا من الحركة.

لكن هذا لا يعني أن نلتزم تعميم المسلمات المجردة. وأدبيات التقاطع تفيد هنا، إذ تقول إن علينا دائمًا التفكير بالسياقات الاجتماعية المحددة التي تنمو منها التعميمات، والسياقات التي أجريت التعميمات فيها. والتنظير المتأرض في الأرض الطبيعية المكشوفة ليس محروسًا في مصيدتها، لكنه بالتأكيد بحاجة إلى معيار آخر ذي أهمية أكثر من المعيار الذي استخدمته المسلمة المجردة، حيث كلما ازدادت الحالات المغطاة قويت الحجة المفترض أن تكون.

---

(28) Chilla Bulbeck, *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

وقد أرى هذا المعيار في مخاطرة العلوم الاجتماعية (بحوث تناقشها بمزيد من التفصيل في الفصل العاشر)، وخصوصًا في العلاقة النشطة للنظرية مع البيانات المولَّدة محليًّا. فليس المعطيات وحسب، تنتقد النظرية، لكن النظرية أيضًا تنتقد المعطيات. وفي هذا الجدل المستمر، يحاول المرء أن يصل إلى تبويب للمعرفة يكشف دينامية لحظة معينة من تاريخ البشرية. ومحاولات كهذه تُنتج تعميمات، لكن الضعيفة منها لا غير هي عامة. وقوة تعميمات العلوم الاجتماعية تتضاعف إذا أمكن ربطها بخصائص السياق الذي تُطبق «في داخله».

هذا يوحي بحجة ضد النظرية العامة المحض، لمصلحة ما قد نطلق عليه النظرية القدِرة؛ أي، التنظير المرتبط بأوضاع معينة. وهدف النظرية القادرة ليس أن تُدرج في فئات، لكن أن تُوضِّح، وليس أن تُصنِّف من الخارج، لكن أن تُخبر وضعًا ما في حالته الحسية. ومن أجل ذلك الغرض - ولتغيّر الاستعارة - الكل خبّ للطحن بالنسبة إلى المطحنة. ومصلحتنا بصفتنا باحثين تعظيم ثروة المواد التي يتم إدخالها في التحليل والتفسير. كما أنه من مصلحتنا أن نضاعف، لا أن نُقلص الأفكار النظرية التي ينبغي لنا العمل بها. وهذا يتضمن مضاعفة الموارد المحلية لتفكيرنا، كما يحاول هذا الكتاب أن يفعل.

لكن، هل يمكن الواقع نفسه أن يتجاوز هذه الحجة؟ محاولة استيلاء النيوليبرالية على العالم لها نتائج معرفية، فضلًا عن الاقتصادية والسياسية. وينطوي مجتمع السوق المبني على التحويل العالمي للسلع على تجريد عالمي كجزء جوهري من واقعه، فالدعوة للتمثيل بالتجريدات التي لا مكان لها للاقتصاديات الكلاسيكية الجديدة، وتجاهل الأرض ليسا اختيارًا نظريًا واحدًا بين اختيارات وحسب؛ بل إنهما سمتان بارزتان للعيان لأيديولوجيا المجتمع النيوليبرالي.

ليس من المستغرب، إذًا، أن الحكومات النيوليبرالية معادية بعناد لحقوق الأرض للسكان الأصليين. والحكومة الأسترالية الحالية حتى تحوّل اهتمامها عن المهمة السارة في خصخصة نظام الاتصالات السلكية واللاسلكية، للقضاء على المؤسسات المسيطر عليها جماعيًّا من الأبوريجيين؛ لتحل محلها

المشروعات ذات المبادرة الفردية، وبالتالي تترك لقوى السوق أن تحكم. كما فعلت قوى السوق في هاواي.

يزداد رأس المال انفصالاً عن المكان، كما تلاحظ أدبيات العولمة. ومنذ بروز سوق اليوروودولار في ستينيات القرن العشرين، فإن نسبة متزايدة من رأس المال لم تعد مرتبطة بعملة محلية، ولا، لهذا السبب، مرتبطة بنظام وطني تنظيمي لفرض الضرائب. ورأس المال العاجل[29]، الذي يركب موجات الأسواق المالية هو شكل من لامكانية رأس المال. وربط أسواق الأسهم والسندات الوطنية هو شكل آخر ومشروع ما زال قيد الإنجاز. وهذا سيُحل محل النمط الجاري من استثمار المحفظة الدولية سوقًا عالمية لا مكان فيها للملكية الاعتبارية. والشركات العابرة للحدود نفسها هي شكل ثالث؛ وربما الأهم بين الجميع، لأنها ستفكك محددات العلاقة بين أرباب العمل والعاملين.

مع هذا، فاللامكانية لها حدود. فلننظر إلى شركة محاسبة ومستشارة إدارة عابرة للحدود الوطنية مثل إرنست أند يونغ، أو برايس ووترهاوس كوبرز، أو أي من منافسيهما. شركة كهذه هي واقع ممتد لكنه مادي تمامًا، مع مجموعة فخمة من أماكن العمل المحلية في جميع الأقطار التي تعمل فيها الشركة. والمواقع المحلية مرتبطة بانتظام بمديرين كبار يمضون الكثير من الوقت في رحلات جوية مسافات بعيدة. والأكثر أهمية، أنها مرتبطة بنظام اتصالات إلكتروني معقد، ويتمركز هذا النظام على قاعدة بيانات مندمجة ضخمة يدخل إليها باستمرار المهنيون في الشركة والمديرون، ومن خلالها يسترشدون لعملهم. وهذا ليس فضاءً إلكترونيًا مفتوحًا لا حدود له. إنه موقع محروس جيدًا وخاص إلى درجة عالية، وخصوصيته ضرورية لادعاء الشركة الخبرة وبالتالي تستطيع مراكمة الأرباح.

هكذا، فإن الفضاءات العابرة للحدود للشركات المعولمة لها مكانية

---

(29) رأس المال العاجل (Hot money): أي الذي يحوّل من مركز تجاري إلى آخر ليُستثمر هناك بربح يكون أعلى أو أسرع. (المترجم)

حولها، وينبغي لها أيضًا أن تهبط في فضاء عادي. وهذه هي مناقشة ساسكيا ساسن في **المدينة العالمية**[30]. في بضعة أماكن مركزية – لندن ونيويورك وطوكيو – هناك نمو سريع لخدمات المنتجين، بما فيها القانونية والمحاسبة والإعلانات والشركات المالية والمضاربة، حول التدفق الواسع للأموال في الشركات العابرة للحدود الوطنية. والقوى العاملة فيها برواتب عالية مخدومة بدَورها بالعقارات وتجارة التجزئة والخدمات البشرية والعاملين في المنازل، ما يؤدي إلى هجرة ذات أجور منخفضة وتغيرات في البنية الاجتماعية المحلية. لقد أعادت ساسن[31] مذّاك رسم هذه الصورة، مشيرة إلى النمو الذي حدث مؤخرًا لشبكة عالمية من حوالى أربعين «مدينة مرتبطة»، والتي تؤدي وظائف الضبط والخدمات نفسها بطريقة لامركزية بصورة أكبر.

نماذج ساسن، على الرغم من أنها تخطيطية كما هي، تستدعي الانتباه إلى مادية عمليات العولمة. ولا يلغي التجريد المنطوى في التحويل إلى سلع والمالية الدولية، الفضاء، لا بل إنهما يعيدان تشكيل مكوناته. والثروة التي اكتسبها الاقتصاد النيوليبرالي لا تطفو إلى أثير مترقرق عابر للحدود، إنها تنتهي في جيوب بزّات معينة، وتغطي أجسادًا تقف، أو تجلس، أو تستلقي على أمتار مربعة معينة من الأرض. والقوة الملحقة بالثروة المعاصرة هي بالتالي قوة مموضعة، على الرغم من أنها ليست محلية.

هذا هو السبب في أن جهدًا كبيرًا يذهب لحماية أمكنة الأغنياء. في التاريخ البشري كله، فإن الفجوة الاقتصادية بين الأغنياء والفقراء لم تكن أكبر مما هي عليه الآن. وإلى درجة غير عادية في تاريخ العلاقات بين الطبقات، فإن الطبقة الحاكمة المعاصرة العابرة للحدود الوطنية قد وضعت جدرًا حول نفسها ضد التابعين، في شقق محروسة بالأمن وناطحات سحاب الشركات وطائرات الشركات النفاثة وسيارات المايباخ (Maybach) ومجموعات القصور التي وثّقها

(30) Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

(31) Saskia Sassen (ed.), *Global Networks, Linked Cities* (New York: Routledge, 2002).

بعناية مايك دونالدسون وسكوت بوينتنغ في كتابهما **رجال الطبقة الحاكمة**[32].
وتتبع عمل مايك ديفيز (**مدينة الكوارتز**)[33] الكلاسيكي التاريخ الاجتماعي للوس أنجلوس في الولايات المتحدة، وأظهر كيف أنه في السنوات الأخيرة، ومع توصل رأس المال العابر للحدود الوطنية إلى الهيمنة على النخب السابقة، أصبح الفصل الطبقي والعرقي حرفيًّا مبنيًّا داخل نسيج المدينة. فالمباني - في الواقع نواحٍ بكاملها - تم تصميمها لإبقاء الفقراء خارجًا، وتضخمت صناعة «أمن» خاصة لتوفير وسائل فرض الاستبعاد.

لهذا، فإن الأرض ليست غير ذات صلة، حتى في قلاع العولمة. ينبغي لنا فهم أهميتها الاجتماعية في جدلية معقدة للمكان والسلطة، التي يشكل تاريخ الاستعمار وما تبعه من نضالات حقوق الأرض للسكان الأصليين أجزاء رئيسة منها. هذه النضالات، والتجارب التي أبرزتها، والحجج المقدمة في سبيلها، هي الآن أمور استراتيجية للعدالة الاجتماعية على الصعيد العالمي. وأخذها على محمل الجد، والتعلم منها، لا بد منهما لتجديد العلوم الاجتماعية على مستوى العالم.

(32) Mike Donaldson & Scott Poynting, *Ruling Class Men: Money, Sex and Power* (Berne: Peter Lang, 2007).

(33) Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (London: Verso, 1990).



الفصل العاشر

علم الاجتماع على صعيد عالمي

توجهتُ نحو المنزل الخيزراني. ليس من أوروبا وحدها يمكن تعلم الشيء الكثير! لقد وفر هذا العصر الحديث الكثير من الأثداء لترضعني؛ من بين السكان الأصليين أنفسهم، من اليابان والصين وأميركا والهند والجزيرة العربية، من الشعوب كلها على وجه هذه الأرض. لقد كانوا الذئاب الأمات التي أعطتني الحياة لأصبح بانيًا روما! هل حقًّا ستبني روما؟ نعم، أجبتُ نفسي. كيف؟ لا أعرف. وبتواضع أدركت أنني طفل جميع الأمم، والعصور كلها، الماضية والحاضرة.

براموديا أنانتا تور (١٩٧٩)

دراسة الاجتماعي في ساحة العالم

خلال هذا الكتاب، قمتُ باستعمال حر للطرائق المختلفة لتسمية أقسام العالم. وهذا يشمل مصطلح الشمال/الجنوب من مناقشات الأمم المتحدة؛ ولغة راوول بريبش المركز/الأطراف، والغرب/الشرق، بلغة الاستشراق ونقاده؛ والمتقدم/المتخلف، بلغة نظرية التنمية والتبعية؛ والمتروبول/المستعمرة، بلغة الإمبريالية الفرنسية. ونادرًا ما استعملت العالم الأول/العالم الثالث، أو [تعبيرات] نظرية أنظمة العالم «القلب/شبه الطرف/الطرف»، على الرغم من أن هناك من لا يزال يجد هذه المصطلحات مفيدة أيضًا.

على الرغم من أن لكل من هذه المفاهيم نقاطه المرجعية الخاصة به، إلا أنه من الواضح أن هناك قدرًا كبيرًا من التداخل. والجغرافي ما بعد البنيوي ديفيد سلاتر[1]، في عرضه للغة «الشمال/ الجنوب» و«الشرق/ الغرب»، يجادل بحق أنه مع كل الغموض في المصطلحات، فإن حقائق الأقسام العالمية تظهر. وتعود هذه التعبيرات كلها إلى النمط الطويل الأمد لعدم المساواة في السلطة والثروة والتأثير الثقافي التي نمت تاريخيًّا خارج الإمبريالية الأوروبية وأميركا الشمالية. ولهذا النمط العام، فإنني استعملت المصطلح الهجين «المتروبول/ الأطراف».

التعرف إلى هذا النمط والقدرة على تسمية المتروبول وتسجيل الأوضاع المختلفة للمتروبول والأطراف، شرط مطلق للعلوم الاجتماعية لتعمل على صعيد عالمي. والنظريات التي لا تتعرف إلى هذا النمط (وهي تراوح بين أصولية السوق والتهجين الثقافي العالمي) تفشل في أول اختبار للواقعية. والنظريات التي تجسد «المعنى الزائف للعالمية»، التي شخصها بريبش، هي دائمًا مبنية على الخطأ نفسه. إنها تعتمد أنموذجًا على تجربة السّتمئة مليون إنسان الأكثر تميزًا، ثم تفترض أن هذا يمثل الستة آلاف مليون الذين هم فعلًا في العالم.

ما من أحد يفكر لحظة يفترض أن الخمسة آلاف وأربعمئة مليون الآخرين هم في الوضع نفسه. واستعمال مفاهيم مثل «الطرف» هو مجرد بداية التحليل لا نهايته. وتتضمن الأطراف أقطارًا فقيرة إلى درجة يائسة مثل بنين (Benin)، وأقطارًا غنية إلى درجة مدهشة مثل أستراليا، وكما بيّن كاردوسو وفاليتو (ينظر الفصل السابع)، فإن أنماط التبعية ومسارات التنمية تختلف بشدّة حتى في منطقة واحدة.

وكما يفعل كاردوسو وفاليتو، ينبغي لنا أن نضع في الصورة الواسعة التفاوتات المحلية للثروة والسلطة. وتشير لغة «النخبة/ التابع» في الفصل

---

(1) David Slater, *Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North-South Relations* (Oxford: Blackwell, 2004).

الثامن إلى الأوضاع السياسية المختلفة التي نشأت من هذه الاختلافات في الهند المستعمَرة. لقد أشرت في الفصل التاسع إلى مقالة مايكل دودسون عن وضع الأبوريجيين في أستراليا المعاصرة، والأمر يستحق اقتباس بعض إحصاءاته:

> المؤشرات الاجتماعية قاتمة [...] إننا لا نزال أولئك الذين هم 18 مرة أكثر احتمالًا لنكون في السجون، وهي لا تزال تؤوي بشكل غير ملائم 60 في المئة منا؛ ولا نزال أولئك الذين يموتون أصغر بـ 18 إلى 20 سنة من الأستراليين الآخرين؛ ولا نزال أولئك الذين يحتمل أن ينهي ثلثهم فقط المدرسة الثانوية؛ ويُحتمل أن يكون ثلاثة أضعاف عاطلين من العمل [...] 38 في المئة من المجتمعات الأبوريجية لديها موارد مائية لا تفي بمعايير منظمة الصحة العالمية[2].

كما يدرك دودسون جيدًا، فإن المشكلات نفسها تواجه السكان الأصليين في أقطار أخرى، على الرغم من أن أقطارًا كثيرة أخرى لا تملك وفرة من الوسائل الاقتصادية لحلها. إنه ليس الافتقار إلى الموارد، لكنه عدم المبالاة المتحجر للطبقة الحاكمة المحلية هو الذي يمنع حل مشكلات كهذه في أستراليا.

تموضع القوى الاجتماعية في الأطراف ليس ثابتًا. تظهر جهات فاعلة اجتماعية جديدة، كما هو مبين في كل من أميركا اللاتينية والهند عبر تحريك النساء (ينظر الفصلان السابع والثامن)؛ وفي أستراليا وبلدان أخرى عبر حركة حقوق أرض السكان الأصليين (ينظر الفصل التاسع)؛ وفي إيران عبر ظهور الإسلام السياسي (ينظر الفصل السادس)؛ وفي أفريقيا عبر حركات الاستقلال نفسها (ينظر الفصل الخامس). واختبار ثان لواقعية علم الاجتماع، إذًا، هو في قدرته على التعرف إلى دينامية الأطراف.

التنوع والدينامية هذان لهما عواقب مباشرة لصنع علم الاجتماع. إنتاج

(2) Michael Dodson, «Land Rights and Social Justice,» in: Galarrwuy Yunupingu (ed.), *Our Land is Our Life* (Brisbane: University of Queensland Press, 1997), p. 40.

المعرفة مشروع مختلف جدًا في بلد طرفي ثري مثل أستراليا، وبلد طرفي فقير مثل إندونيسيا. والنظرية الاجتماعية لكاتب مثل أشيز ناندي في الهند (ينظر الفصل الثامن)، معتمدًا على تاريخ فكري غني للسكان الأصليين، تُقرأ بشكل مختلف جدًا عن الفكر الاجتماعي للمفكرين الأفريقانيين في جنوب أفريقيا، والذين تم فصلهم بدينامية نزعة المستوطنين الاستعمارية عن موارد فكر السكان الأصليين[3]. إحدى المشكلات الجوهرية التي يواجهها علم الاجتماع الآن هي ربط المشكلات المختلفة للمعرفة في الأطراف بعضها بعضًا. سأصل إلى بعض المسائل العملية للقيام بذلك في هذا الفصل.

حاولت أن أبرهن في الفصلين الثاني والثالث أن إحدى آليات تشكيل النظرية الشمالية كانت محو التجربة من الأطراف. وإبطال هذا المحو هو مهمة أولية في إعادة صوغ العلاقة بين الأطراف والمتروبول، لجعل عملية التعلم المشتركة ممكنة. يتطلب هذا، في المقام الأول، نوعًا من البحوث كالذي قامت به **دراسات التابع**، توثيق تجربة المضطهدين، خصوصًا تجربة أولئك الذين تُركوا خارج السرديات المهيمنة، في التاريخ والحداثة. وكان هذا أيضًا مهمة سول بلاتيه في **الحياة المحلية في جنوب أفريقيا**. وهناك كلاسيكيات للعلم المتروبولي أيضًا، والتي قامت بذلك تمامًا. ويتبادر إلى الذهن كتاب **تدفق، يا أردن، تدفق: العالم الذي صنعه العبيد**[4] ليوجين جينوفيزي.

هذه [المهمة] مختلفة عن المهمة التي قامت بها الإثنوغرافيا السائدة، بناء مكتبة لوصف المجتمعات غير الغربية. وعندما نشر جومو كنياتا **مواجهة جبل كينيا** في عام 1938، لم يكن مجرد إضافة إلى مجموعة مدرسة مالينوفسكي (Malinowski) عن الأسرى المهمِلين. لقد كان مغالبة الأسر الحقيقي لشعب الجيكويو (Gikuyu) بتفنيد القصة الاستعمارية البريطانية عنهم.

---

(3) Hermann Gilomee, «'Survival in Justice': An Afrikaner Debate over Apartheid,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, no. 3 (1994).

(4) Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Vintage, 1976).

وتنطبق النقطة نفسها الآن. نحن لا نستطيع الوصول إلى تشكيل جديد للمعرفة بتكويم وصف فوق وصف، مهما كان متقنًا وشاملًا. وعلينا أن نستذكر تأكيد راناجيت جحا بأن **دراسات التابع** يجب أن تهتم بالشؤون السياسية للناس، وليس بوصف تجاربهم وحسب. وعلينا أن نستذكر أيضًا ما كان يفعله مايك دودسون بالإحصاءات التي اقتبسناها توًّا: تشكيلها في حجة من أجل حقوق الأرض.

ما هو مهم، إذًا، ليس موضوع بحث وحسب، لكن أيضًا قوته الموجهة وتصميمه، وعلاقته بالبنى حوله والتي قد تشكلها سياسات التغيير. في كتابات بلاتييه ودودسون - وبالتأكيد في كتابات جينوفيزي - الحقيقة المركزية هي تجربة «الخسران». وهناك عمل تحليل نفسي مثير للإعجاب حول هذا الموضوع[5]، والذي بالكاد بدأت النظرية الاجتماعية تعتقد به. وفوق ذلك، فإن الخسارة الجماعية بوصفها عملية اجتماعية على نطاق واسع جدًّا هي مركزية لتاريخ الاستعمار. وقد أعطى الفصل التاسع مثالًا موثقًا جيدًا: خسارة الأرض - ومعها خسارة النظام الاجتماعي - من واحدة من المستوطنات الساحلية البولينيزية. وبإمكاننا مضاعفة الحالات.

هناك تجارب أخرى للخسران إلى جانب خسران الأرض. فالقادمون التبشيريون إلى هاواي أرادوا أن يخسر السكان الأصليون دينهم. ولم يكن الأفغاني في أي حال من الأحوال ساذجًا في رؤية التهديد للإسلام كسمة رئيسة للاستعمار في القرن التاسع عشر، ولا كان آل أحمد مخطئًا في رؤية عدم المبالاة الدينية (ضياع العقيدة، وليس اعتماد واحدة أخرى) علامةً على الرجل المسمّم بالغرب. وفي بيان هوبنهاين عن أميركا اللاتينية المعاصرة، فإن مبحثًا رئيسًا فيه هو ضياع الإيمان والأمل والطاقة والذي ارتبط بمشروع الدمج الاجتماعي والعدالة.

هناك أوجه أخرى لتجربة المستعمَرين التي من الصعب تمثيلها في علم الاجتماع كما هو مكوّن الآن. لقد أشار الفصل الثاني إلى أن الطريقة التي يتم التعامل فيها مع الزمن في النظرية السوسيولوجية غير متوافقة مع تمزيق الزمن

---

(5) مثل: John Bowlby, *Loss, Sadness and Depression* (London: Hogarth Press, 1980).

وعدم الوضوح الممثل بالغزو الاستعماري. وليس الغزو انقطاعًا نهائيًا. وحُمل عدم الاستمرارية قدمًا إلى داخل المجتمع الاستعماري بوجود ما تدعوه فالنتين موديمبي[6] «البنية المستعمِرة» - الهيمنة على الفضاء، وإعادة تشكيل العقول المحلية، من الدولة التطويرية، إذا اتبعنا تشخيص أشيز ناندي[7]، علاوة على الضغوط من اقتصاد الشركات.

يشير تشخيص نستور غارسيا كانكليني[8] لمكسيكو إلى نوع آخر من عدم الوضوح وذلك للمدن الضخمة جدًا في الأقطار الطرفية. لا يوفر اندماج النخب الوطنية في الثقافة المتروبولية والرأسمالية العالمية، أي وسيلة للاندماج (في الواقع، يساعد على تمزيق الاستراتيجية الوطنية السابقة للاندماج) بالنسبة إلى سكان هذه المدن الكثيرين جدًا، والفقراء والمهاجرين في الغالب. ووصفة راناجيت جحا «السيطرة من دون هيمنة» قد تكون ذات صلة أبعد بكثير وراء حالة حكم الراج البريطاني.

تتحدث النظرية الاجتماعية المتروبولية براحة عن بناء المجتمع، وعن كتل بناء العمليات الاجتماعية، وعن إعادة إنتاج البنى المجتمعية. لقد كانت أقل حرصًا بكثير - وربما تفتقر إلى المفاهيم - للتحدث عن تدمير العلاقات الاجتماعية، وعن عدم الاستمرارية والاستلاب، وعن إراقة الدماء والمعاناة التي انطوى عليها خلق العالم الذي نعيش فيه حاليًا. وهناك موقف دفاعي عميق جدًا هنا. عندما نشرتُ أول مرة جزءًا من المناقشة الواردة في هذا الكتاب، صرح منظر متروبولي معروف، وفي المجلة نفسها، أن هذه كانت «رحلة ذنْب سوسيولوجية»[9].

---

(6) V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

(7) Ashis Nandy, *The Romance of the State, And the Fate of Dissent in the Tropics* (New Delhi: Oxford University Press, 2003).

(8) Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

(9) Randall Collins, «A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell,» *American Journal of Sociology*, vol. 102, no. 6 (1997).

مع ذلك، هناك خطر في التركيز الضيق على الأطراف. وتجارب مثل الاستلاب والزمن المتقطع قد تظهر بوصفها نوعًا من الكارثة الطبيعية التي حدثت ببساطة للناس الواقعين تحت الاستعمار. ولنستحضر ما قاله أرييل دورفمان عن انقلاب عام 1973 في تشيلي، العنف هو عمل أناس معينين تعمدوا عواقبه. والمجموعة المستهدفة قد لا تراه آتيًا، لكن النية - وإمكان العمل خلاف ذلك - يمكن رؤيتها من حيث المبدأ. وإنه لأمر حيوي التعرف إلى الفاعلية (agency) المعنية في الاستلاب الاستعماري والدكتاتورية العسكرية وإعادة البناء النيوليبرالية على حد سواء.

لقد كرّس راوول بريبش أكثر من ربع كتاب **التنمية الاقتصادية في أميركا اللاتينية ومشكلاتها الرئيسة** للكتابة حول الولايات المتحدة. ليس كافيًا أن تسمي المتروبول؛ وظيفة علم الاجتماع تحليله. وهذا سؤال لفهم العمليات الاجتماعية - المؤسسات والمصالح والاستراتيجيات - التي تولد الكوارث. وفي ستينيات القرن العشرين، فإن سوسيولوجيا يسارية جديدة دعت هذه «الدراسة للأعلى» (studying up)، في معارضة للممارسة المألوفة حيث الأكاديميون من الطبقة الوسطى يدرسون «للأسفل» على الفقراء والهامشيين والمهمومين. وانطلقت بحوث بنية السلطة لدراسة الأغنياء بدلًا من ذلك، وأنتجت على نحو وافٍ نتائج مهمّة عن تركيز الثروة وشكل النخب المؤسسية، وخصوصًا في الولايات المتحدة[10]. والاستراتيجية لا تزال مثمرة[11].

ينطبق المنطق نفسه على نطاق عالمي، كما تمكن رؤيته في بحوث العولمة الأكثر إبداعية، وخصوصًا دراسات الربط (ينظر الفصل الثالث). فعلى سبيل المثال، **الطبقة الرأسمالية العابرة للحدود الوطنية** لليسلي سكلير[12] تجمع معًا نتائج برنامج طويل من البحوث عن الشركات العابرة للحدود الوطنية وعملياتها السياسية.

(10) William Domhoff (ed.), *New Directions in Power Structure Research*, Special issue of *Insurgent Sociologist*, vol. 5 no. 3 (1975).

(11) Mike Donaldson & Scott Poynting, *Ruling Class Men: Money, Sex and Power* (Berne: Peter Lang, 2007).

(12) Leslie Sklair, The Transnational Capitalist Class (Malden: Blackwell, 2001).

الشركات ليست المؤسسات الوحيدة التي تسمح للأقطار الغنية بممارسة السيطرة ومراكمة الموارد. هناك أيضًا الدولة المتروبولية التي تغيرت من الكبرياء الإمبريالي المتفخ، آنذاك، إلى فزّاعة ليبرالية جديدة في الحاضر، مقلّصة التزامها رفاهية المواطنين في حين تنمي قدرتها على التدمير الخارجي. هناك المتاحف ومعاهد البحوث التي كانت لاعبة أساسية في مركز البيانات من العالم الاستعماري. وهناك علوم جديدة وتكنولوجيات، كما لاحظ آل أحمد[13]، تكمن وراء حضارة الآلة التي هي عربة التسمم بالغرب. ومنذ أيامه، فإن تكنولوجيا الحاسوب أوضحت هذه النقطة بمزيد من القوة. وهناك أيضًا مشكلة تتبع الموضع المتغير للسلطة في نظام حيث القرارات الرئيسة التي تشكل الحياة اليومية، كما يضعها غارسيا كانكليني[14] «تُتّخذ الآن في أمكنة لا يمكن الوصول إليها ويصعب تحديدها».

ليس من مكان أكثر من الأطراف نريد فيه تكويم أوصاف للمتروبول وحسب. هناك بالفعل توثيق واسع للحياة الاجتماعية في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. وهذا هو، في أي حال المحتوى الرئيس للعلوم الاجتماعية اليوم.

من وجهة نظر فهم المجتمع على مستوى عالمي، فإن أكثر ما يهم حول المجتمع المتروبولي هو، مرة ثانية، المؤشر؛ قدرته على العمل بوصفه متروبول، والمؤسسات والعمليات التي تدعم هذه القدرة. وعند هذه النقطة يمكننا أن نصقل لغة المتروبول/ الأطراف قليلًا، على الرغم من خشيتي من أن لغتي لا تزال خرقاء. الغرض من المعرفة هنا هو مقدرة المتروبول - أو، إن كنا نفكر في إصطلاحات أكثر مؤسسية - أجهزة المتروبول في الأقطار التي تُشغل المركز المهيمن في اقتصاد العالم والعلاقات الدولية والثقافة.

يكمن هذا الجهاز خلف البنى المستعمرة والامتداد العالمي، وفهمه يحتاج

---

(13) Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Weststruckness), John Green & Ahmad Alizadeh (trans.) (Lexington, KY: Mazda, 1962).

(14) Néstor García Canclini, *La globalización imaginada* (Buenos Aires: Paidós, 1999), p. 13.

إلى طائفة كاملة من العلوم الاجتماعية. فمثلًا، هناك بُعد جندري مهم. وأشيز ناندي في **العدو الحميم** كان واحدًا من أوائل من أشاروا إلى دينامية الجندرية للدولة الإمبريالية. وتعطينا البحوث النسوية والمتأثرة بالنسوية صورة أكثر اكتمالًا للذكورية الإمبريالية[15]. ومن جهة أخرى، فإن بحوث أنظمة العالم أكدت الاقتصاد السياسي لعلاقات المركز – الأطراف. وبالكاد يستطيع المرء الشك في أن الأشكال المتغيرة لرأس المال في المراكز المتروبولية، ولا سيما جعل رأس المال افتراضيًا وتطوير أدوات جديدة للملكية والشؤون المالية، هي مهمة لمقدرتها الحالية على الهيمنة على الاقتصاد العالمي.

إنتاج المعرفة وتداولها

علم الاجتماع ككل يتجسد بالممارسة. إنه أمر تقوم به مجموعات معينة من الناس في أوضاع معينة، وكان هذا واضحًا منذ أن رفعت الحركة النسائية قضية ما يعنيه قيام النساء بدلًا من الرجال بإجراء البحوث، إضافة إلى كونهن أغراض البحث[16].

كانت هناك دائمًا قوة عمل منخرطة في إنتاج المعرفة في علم الاجتماع. وإذا سألنا أين موقع هذه القوة العاملة على سطح الأرض، فلن تكون هناك مفاجآت. علماء الاجتماع، مثل الباحثين الآخرين، ومثل القوى العاملة المدرَّبة فنيًا عمومًا، ينحصرون في الأقطار الغنية، ومعظمهم يعمل للجامعات والشركات والدولة. وبحوثهم مموّلة من المؤسسات نفسها، إضافة إلى التمويل غير المباشر من الشركات من خلال مؤسسات في الولايات المتحدة.

ولعلماء الاجتماع العاملين في الأطراف توجه قوي نحو المراكز العالمية لتخصصاتهم بالمتروبول. والعلوم الاجتماعية ليست فريدة في هذا، فعلماء

---

(15) Raewyn Connell, «Globalization, Imperialism, and Masculinities,» in: Michael S. Kimmel, Jeff Hearn & Raewyn Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (Thousand Oaks: Sage, 2005).

(16) Helen Roberts, *Doing Feminist Research* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

العلوم الطبيعية في أستراليا لهم أيضًا اتصالات دولية قوية، لكنهم يركزون على الولايات المتحدة وبريطانيا، وهو نمط من شبه العولمة[17]. ولوحظ الشيء نفسه من بولان هونتوندجي[18] في الأقطار الطرفية الفقيرة في غرب أفريقيا؛ وهناك فإن المركز المتروبولي، بالطبع، هو فرنسا.

تشمل ممارسة الاتصال السفر الأكاديمي (الذهاب للتدرب، الذهاب إلى مؤتمرات، تمضية إجازات التفرغ العلمي في المتروبول)، والرعاية والكفالة والنشر وتشكيل شبكات بحوث، التي تتركز بشكل عام على شخصية مرموقة في المتروبول. ويمكن المراكز أن تتشكل في الأطراف وأن تجذب قوى عاملة وأن تطور مكانة؛ فـ «سيبال» (CEPAL) في سانتياغو هي الأكثر شهرة في العلوم الاجتماعية، و«كوديسريا» (CODESRIA) في داكار هي مثال أكثر حداثة، لكنها قليلة جدًّا مقارنة بالمتروبول، وقد تعتمد (كما تفعل «كوديسريا») على المنح من المتروبول. ومركز حسينية إرشاد الذي قصد شريعتي أن يصبح مركزًا عالميًّا للبحوث الاجتماعية الإسلامية، تم سحقه من الحكومة الإيرانية؛ أي إنّ القاعدة المؤسسية للعلم الاجتماعي في الأطراف هشة نسبيًّا.

القاعدة المؤسسية للقوة العاملة في العلوم الاجتماعية لها صلة بنوع المعرفة التي يتم إنتاجها. وأشار الفصل الخامس إلى ملاحظات ثانديكا مكانداواير[19] عن مفكري ما بعد الاستقلال في أفريقيا. وفي حقبة إعادة بناء النيوليبرالية، ومع الحكومات التي تريد خبراء يقدمهم صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، فإن المفكرين المحليين تطلعوا إلى المنظمات غير الحكومية

(17) Raewyn Connell & Julian Wood, «Globalization and Scientific Labour: Patterns in a Life-history Study of Intellectual Workers in the Periphery,» *Journal of Sociology*, vol. 38, no. 2 (2002); Raewyn Connell, Julian Wood & June Crawford, «The Global Connections of Intellectual Workers: An Australian Study,» *International Sociology*, vol. 20, no. 1 (2005).

(18) Paulin J. Hountondji, «Producing Knowledge in Africa Today,» *African Studies Review*, vol. 38, no. 3 (1995).

(19) Thandika Mkandawire, «Non-organic Intellectuals and 'learning' in Policy-Making Africa,» Paper presented to the EGDI seminar on «What do Aid Agencies and their Co-operating Partners Learn from their Experiences?» 24 August 2000.

للدعم والاستماع. لكن المنظمات غير الحكومية التي تقدم مساعدات تريد استشارات وحسب، وليس برامج بحثية مستدامة، ولهذا فإن البحوث الأساسية تم تقليصها من الجانبين. وفي أميركا اللاتينية، كما في أفريقيا، كان علماء الاجتماع مشاركين في مشروعات بناء الدولة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وبحسب حجة مارتن هوبنهاين[20]، فإن علاقتهم بالحركات التقدمية والدولة التنموية أصبحت المحور الرئيس لعلم الاجتماع في هذه الفترة. وعندما حطمت الدكتاتورية والنيوليبرالية هذا السياق، فإن مشروعات العلوم تعطلت بعمق، وكان لا بد أن تبدأ في إعادة تفكير جوهرية.

ليس مفاجئًا أن الأفكار والمصطلحات وتكنولوجيات البحث يتم تصديرها من المتروبول إلى الأطراف. لقد أشرت إلى استيراد الحزم الفكرية مثل النسوية الثقافية للولايات المتحدة إلى الهند، وما بعد البنيوية الأوروبية إلى أستراليا وأميركا اللاتينية. وربما كان علم الاقتصاد الكلاسيكي الحزمة الأكثر تأثيرًا من الجميع.

مثل هذا الاستيراد عملية شائعة جدًا متضمنة التجارة بالنصوص، والتي هي بهذا الاعتبار ليست غير مجسّدة على الإطلاق. فالنصوص أيضًا هي أشياء مادية ينتجها الناشرون وتحكمها قوانين حقوق النشر. ولقد كان من الصعب دائمًا للأعمال التي تُنشر في الأطراف أن يتم تداولها في المتروبول، وفي أجزاء أخرى من الأطراف. ومثال جيد تقدمه كتابة هونتوندجي نفسه. فكتابه الأول **الحريات** (*Libertés*)، المنشُور في كوتونو في عام 1973، لا يزال غير معروف تقريبًا. أما كتابه الثاني **عن الفلسفة الأفريقية** (*Sur la philosophie africaine*) الذي نشر في باريس بعد ثلاث سنوات مع بعض المحتويات نفسها، فقد أصبح مشهورًا.

ما يتم تداوله، إذًا، يعتمد جزئيًا على صناعة النشر، وهذا ليس ثابتًا على حاله. فالناشرون أصبحوا يعتمدون بازدياد على عدد صغير نسبيًا من المؤلفين

(20) Martin Hopenhayn, *No Apocalypse, No Integration: Modernism and Postmodernism in Latin America* (Durham: Duke University Press, 2001).

الأكثر مبيعًا، وليس على القصص الشعبية وحسب. والمفكرون المشهورون موجودون أيضًا في العلوم الاجتماعية، وتداول كتبهم مربح وذو تأثير معًا؛ وجميعهم تقريبًا هم من المتروبول. وأصبحت صناعة النشر نفسها أكثر مركزية مع صعود شركات مثل برتلسمان إيه جي (Bertelsmann AG). ويناقش غارسيا كانكليني[21] نمو سيطرة الشركات الدولية على النشر الأدبي في أميركا اللاتينية، وهي عملية مألوفة في أنحاء أخرى من العالم. وفي أستراليا، فإن معظم الناشرين المستقلين – إن لم يكن كلهم – قد انتهوا.

يستخدم النشر العالمي لغات عالمية مهيمنة، التي تعني هذه الأيام اللغة الإنكليزية بشكل رئيس. وشعب اليولنغو (ينظر الفصل التاسع) قد يكون لديه ترتيب اجتماعي مرن، لكن ليس لديه الأعداد لتشكيل سوق للناشرين. و**أرضنا هي حياتنا** (*Our Land is Our Life*) المجموعة المهمّة من كتابات الأبوريجيين وتاريخهم الشفهي، التي حررها غالرووي يونوبنغو (Galarrwuy Yunupingu)، والتي كنت أقتبس منها، هي بكاملها باللغة الإنكليزية. وكان هذا شرطًا لتداولها. وتكاليف الترجمة سوف تضمن أن أعدادًا كبيرة من المؤلفين الكبار في لغات أخرى لن يتم تداولهم باللغة الإنكليزية.

إن الطرائق التي يُنظَّم بها إنتاج المعرفة وتداولها تنظم، عمومًا، سيطرة متروبولية في العلوم الاجتماعية وهامشية طرفية. وهذا اتجاه متواصل، لكنه ليس نظامًا مغلقًا؛ وإلا لما كان هذا الكتاب ممكنًا. وهناك منافسة، والمفكرون الطرفيون لهم فعاليتهم أيضًا. وهذه الإرادة الفاعلة هي الأساس لأنموذج علي شريعتي في **روشنفكر** (النفوس المستنيرة)، وهو الذي تحمّل المسؤولية إعطاء التوجهات لمجتمعاته. وكما بينت في الفصل السادس، لا يرمز هذا المفهوم إلى فئة اجتماعية بقدر ما يرمز إلى الإمكان الدائم للفكر والعمل التحوّليين. وهو يشير إلى هشاشة أنظمة الهيمنة والتهميش، ويجب إدخال هذا أيضًا عاملًا في أي فهم لكيفية عمل علم الاجتماع على نطاق عالمي.

(21) Néstor García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

قرّب التوسع الإمبريالي بالقوة مجموعات من الناس إلى بعضها بعضًا وقد كانوا سابقًا مستقلين، أو أنهم تواصلوا من بعد وحسب. وكانت هذه نقطة البداية لمشكلة لا تزال تناقش، وبتأكيد خاص في أفريقيا، وهي ربط أنظمة المعرفة ببعضها بعضًا[22]. وتحدث هذه المشكلة في جميع أنحاء العالم، ولها تأثير في ما نعنيه بالعلوم الاجتماعية في سياق عالمي. وبحسب تقرير لليونسكو في أوائل تسعينيات القرن العشرين، فإنه لا تزال هناك على الأقل أكثر من عشرة آلاف ثقافة متميزة في العالم. وكان عنوان تقرير اليونسكو ذي العلاقة **تنوعنا الخلّاق**[23] (*Our Creative Diversity*).

في جميع الثقافات، هناك طرائق للتمثيل الاجتماعي. و«اللوحات النقطية» من مجتمعات الصحراء الوسطى في أستراليا، التي بحثناها في الفصل التاسع، مثال جيد. إنه من الممكن تعلم علماء الاجتماع من هذه اللغة الرمزية - أو على الأقل من الجزء العام منها - وأن يبنوا سوسيولوجيا السكان الأصليين، كما شرع أكنسولا أكيووو ببناء سوسيولوجيا من الشعر الطقوسي لليوروبا (ينظر الفصل الخامس). وحدث شيء كهذا فعلًا عندما أدلى علماء الأنثروبولوجيا الأستراليون، إضافة إلى شيوخ المجتمع المحلي، بشهاداتهم في قضايا حقوق الأرض. وهم لم يستخدموا لوحات على وجه التحديد، لكنهم استخدموا السرديات الروحية ومصطلحات القُربى المحلية ومواد أخرى عن الثقافة المحلية لتصوير المجتمع المحلي وتأسيس علاقته بمناطق محددة من الأراضي. إنهم يحاولون ترجمة الرمزية المحلية إلى لغة مقبولة في جلسات استماع المحكمة.

وبعيدًا من قضايا المحاكم حول حقوق الأرض، فماذا سيكون الغرض من بناء مثل سوسيولوجيا السكان الأصليين هذه؟ الأنظمة الرمزية في التصاميم

(22) Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems: Towards a Philosophy of Articulation* (Claremont: New Africa Books, 2002).

(23) Ingrid Eide, «UNESCO-A Personal Story,» in: Ingeborg Breines & Hans d'Orville (eds.), *60 Women Contributing to the 60 Years of UNESCO: Constructing the Foundations of Peace* (Paris: UNESCO, 2006).

والسرديات جميلة في حد ذاتها، ويتداولها جمهور أوسع، وتتحول إلى سلع يتم إنتاجها للسوق، وقد أصبح صناعة ناجحة. وليس هناك، بقدر ما أعرف، دفعة تبشيرية في الصحراء الوسطى ترغب في تطبيق مفاهيمها الاجتماعية على مجتمعات أخرى.

قد يحذرنا هذا المثال من أي دافع عام لدمج الأنظمة المختلفة للمعرفة حول المجتمع. ما تريده مجتمعات الصحراء الوسطى من الثقافة المهيمنة ليس الاندماج، لكن الاحترام. والاحترام يشمل الدعم على مستوى عملي، حيث إن المجتمع الذي أنتج هذه الكتلة من المعرفة هو الآن تحت ضغط شديد.

نويل بيرسون[24] أحد أفراد فريق الأبوريجيين المفاوض **لقانون حق الملكية للمحليين** لعام 1993، الذي تتبع قضية موبو لحقوق الأرض، يقدم نقطة مماثلة حول قانون الأبوريجيين. «حق الملكية» للمحليين، ليس هو بالفعل من مفاهيم قانون الأبوريجيين. ويجادل بيرسون بأنه «مفهوم اعتراف» الذي بموجبه يعترف القانون العام لمجتمع المستوطنين بشكل معين بالحقوق: «حق الملكية للمحليين هو بمثابة المسافة بين النظامين، حيث يوجد الاعتراف»[25].

كان الافتقار إلى الاعتراف هو قوام علم الاجتماع في الحقبة الاستعمارية. والمنظرون، من أمثال إميل دوركهايم، اهتموا حقًّا بمعتقدات الشعوب غير الغربية. لكنهم لم يكونوا مهتمين بتعلم الحقيقة أو نفاذ البصيرة الموجود في هذه المعتقدات، لا بل إنهم عاملوها بوصفها معروضات في المتاحف عن البدائية. ولقد تحولَ علم الاجتماع المتروبولي إلى أبعد من فكرة القرن التاسع عشر عن البدائية، لكن الافتقار إلى الاعتراف استمر كما أظهر الفصلان الثاني والثالث.

أسّس علم الاجتماع المتروبولي علم الاجتماع في مرحلة مبكرة أسلوبًا مفاهيميًّا حيث النظرية خطاب فردي (مونولوجي) يعلن حقيقة مفردة بصوت

(24) Noel Pearson, «The Concept of Native Title at Common Law,» in: Yunupingu (ed.).
(25) Ibid., p. 154.

مفرد. ويمكن رؤية هذا في وقت مبكر يعود إلى ريكاردو وكونت وسبنسر. وبقي هذا مزية للعلوم الاجتماعية في نصف القرن الأخير، على الرغم من أنه يمكن العثور على استثناءات[26]. وأُحادية خطاب المنظرين تشجع - بل إنها تتطلب - نزع صدقية وجهات النظر الأخرى، أو إخضاعها.

تتحدى ما بعد الحداثية، في ظاهرها، هذه الطريقة في التنظير. **والحالة بعد الحداثية** لليوتار[27] نص تخيلي ومبدع يشكك في السرديات الكبرى التي نُظمت حولها أنظمة المعرفة الأوروبية. وتشجع وجهات نظر كهذه فعلًا التشكيك في الاتجاهات النقية. وبالتالي تستطيع فتح «إمكانات جديدة للمعرفة والممارسة الاجتماعية»[28]. ومع ذلك، وكحركة في العلوم الاجتماعية، فإن حركة ما بعد الحداثة لم تكن جماعية بشكل ملحوظ. وما يؤسف له أنها تبنت الأسلوب الأحادي الخطاب لأسلافها؛ غرست مجموعة مبادئها الخاصة، وحاولت تشويه وجهات النظر الأخرى كالحداثة أو الأصالة.

وهناك تحد مختلف للأطر المهيمنة في الفكر هو وجهة النظر من الأسفل في مجتمع غير متكافئ. ولهذا تاريخ طويل وغني يعود إلى انتقادات الطبقة العاملة للاقتصاد السياسي، والذي أخذ منه ماركس وإنغلز. وصيغة جورج لوكاتش لوجهة نظر البروليتاريا في **تاريخ الوعي الطبقي**[29] والمقموع مدة طويلة، هو البيان الكلاسيكي، وواقعيًّا أصل السوسيولوجيا الحديثة للمعرفة. وصيغة دوروثي سميث (Dorothy Smith) لـ **سوسيولوجيا للنساء** تتحدى ليس الآراء المعروضة وحسب، بل الأسلوب المعرفي بكامله للعلوم الاجتماعية

---

(26) استثناء مبهج هو مناقشة عالم النفس ليام هدسون لحيوانات وحيد القرن الخرافي في *The Cult of the Fact, 1972* **(مذهب الواقعة)**.
Liam Hudson, *The Cult of the Fact* (London: Jonathan Cape, 1972).

(27) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(28) Steven Seidman, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994), p. 278.

(29) Gyorgy Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (London: Merlin Press, 1923).

السائدة. وفكرة راوول بريبش عن علم اقتصاد الدول النامية تمت مناقشتها سابقًا، كما أجندة راناجيت جحا عن تاريخ يستكشف وجهات نظر التابع.

يمكن تصورين مختلفين لبنية المعرفة أن يتبعا. فتبعًا للوكاتش، المنطق هو هيمنة مضادة. وهو يعتقد أن الماركسية تمثل علمًا أفضل وحقيقة أعظم من الفكر البرجوازي. وقد أدى هذا إلى نظرية جديدة أحادية الخطاب والتي قد يندرج فيها نظام المعرفة المهيمن السابق. وتبعًا لسميث[30] المنطق تخييري. وهي تعتقد أن المعرفة التي تنتجها سوسيولوجيا حول المرأة (في عملها اللاحق، سوسيولوجيا من أجل الناس) هي من نظام آخر غير تجريد علم الاجتماع التقليدي. وهذا أكثر دقة وترسخًا ومحلية؛ ولا تحاول سميث الاندراج في نظام الفكر المهيمن، لكن نقدته بعنف وكان على مسافة منه ومختلفة عنه.

هذه المواقف لها خطط عريضة واضحة وجريئة. والعمل الذي نوقش في الفصول السابقة تحت مسمى «النظرية الجنوبية»، على الرغم من أنه يجسد وجهة نظر من الأسفل على صعيد عالمي، له علاقة أكثر تعقيدًا مع الأنظمة المهيمنة للمعرفة. وتشير النظرية الجنوبية الموجودة إلى علاقة أكثر تشابكًا بين أنظمة المعرفة، وتؤذن لعملية تعلم تبادلية على صعيد عالمي.

لننظر، على سبيل المثال، إلى علي شريعتي، التي تُقدم عقائديته الشيعية بديلًا للعلمانية الأوروبية بما هي أساس لنظرية اجتماعية (ينظر الفصل السادس). ما زال شريعتي آخذًا بحرية من السوسيولوجيا الأوروبية عن الطبقات ومفاهيم الثورة، وقد استدلّ بأمثلة من التاريخ الأوروبي، وعلى وجه التحديد الإصلاح البروتستانتي؛ كما استخدم مفهوم الأيديولوجيا، واستفاد من المناظرات الغربية حول المفكرين. أو لننظر إلى موقف مارتن هوبنهاين (ينظر الفصل السابع). الكوارث السياسية التي دمرت علم الاجتماع الاندماجي في أميركا اللاتينية، أنتجت محليًا (آخذًا في الاعتبار دور وكالة الاستخبارات الأميركية وصندوق

(30) Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

النقد الدولي!). لقد وجد هوبنهاين، في التطورات النظرية ما بعد الحداثية في المتروبول، أفضل السبل لتمثيل النتائج المترتبة عن هذه الأحداث في الأطراف.

هذان المثالان أنموذجيان. ويمكن المرء أن يضيف استخدام نانديَ للتحليل النفسي، واستخدام بريبش للإحصاءات الاقتصادية، واستخدام كاردوسو وفاليتو لتحليل الطبقات، واستخدام فالديز لإحصاءات الاختلاف الجندري، وتكييف هونتوندجي للاقتصاد السياسي. كل تطور مهمّ في العلوم الاجتماعية في الأطراف يستخدم **بعض** المفاهيم أو التقنيات من المتروبول.

لهذا، فإنه من غير الواقعي تصور مستقبل علم الاجتماع العالمي كفسيفساء لنظم معرفة متميزة؛ مجموعة من سوسيولوجيات السكان الأصليين، واقتصادات السكان الأصليين، وهلم جرًّا، تعمل جميعها بشكل مستقل. ويساعد ادعاء وثيقة اليونسكو بأن هناك أكثر من عشرة آلاف ثقافة متميزة في العالم في عرض تنوع التجربة الإنسانية بأسلوب مثير لكنه قد يكون مضللًا أيضًا، لأنه يجعل فكرة الثقافة مادية[31].

إن **سوسيولوجيا أفريقيا السوداء**[32] لجورج بالانديه، هي من أكثر المحاولات أهمية لعالم اجتماعي متروبولي لفهم ديناميات الاستعمار، تعطي سببًا مفتاحيًا. المجتمع الواقع تحت الاستعمار هو مجتمع مأزوم. الحالة الاستعمارية نفسها تضع الكثير من الضغط على الأنظمة الاجتماعية المحلية لفرض تغيير جذري، وهذا ينطبق على أنظمة المعرفة، وكذلك على أنظمة العمل، منتجًا التوترات والشكوك التي صارعها هونتوندجي ورفاقه في **المعرفة الذاتية** (*Endogenous Knowledge*). وحتى في أوضاع بعد ما الاستعمار، فإن هشاشة القاعدة المؤسسية لعلم الاجتماع وأزمة العضوانية في أميركا اللاتينية والفشل في تأسيس أعراف علوم اجتماعية متماسكة في أستراليا، جميعها تبين عدم ملاءمة نظرية الفسيفساء للمعارف المتعددة.

(31) Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994).

(32) Georges Balandier, *The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa* (London: André Deutsch, 1955).

وأنا سأذهب أبعد من ذلك لأقول، إن المستقبل الوحيد الممكن لعلم الاجتماع على صعيد العالم، ينطوي على مبدأ التوحيد. فشريعتي وهونتهاين والآخرون كانوا يتصرفون بطريقة مبدئية عندما بنوا حججًا مستمدين مواد من المتروبول. لكنهم لم يكونوا ينضمون إلى مدرسة، ولم يتم إدراجهم في النظرية المتروبولية، ولم يدخلوا في مونولوج أي شخص آخر.

وتنطوي العلاقة مع المعرفة المتروبولية في هذه الحالات على مسافة حرجة أيضًا: الاستعداد لتحدي التشكيلات المتروبولية (مثل، شريعتي عن ماركس)، أو الحكم حين التخلي عن موقع نظري معين (مثل هونتهاين وغارسيا كانكليني عن في ما بعد الحداثة)؛ وهي تنطوي على مقدرة مستقلة بذاتها للقيام بتشخيص حدسي اجتماعي معين (مثل أكيووو عن التغير الاجتماعي في غرب أفريقيا، وآل أحمد عن التغير في إيران). وعلم الاجتماع في الأطراف أيضًا، كما بينت من خلال هذا الكتاب، يقحم موضوعات غير شائعة نسبيًّا في الفكر المتروبولي. وتتضمن هذه الأهمية الاجتماعية للأرض وتجربة الاستلاب أو نزع الحيازة والخسران والانقطاعات في الاستعمار، والمقدرة المتروبولية للمراكز العالمية.

الاشتباك والنقد والاحترام والاعتراف (بمعنى بيرسون) قواعد للتعلم المتبادل. ويتطلب تطوير علم الاجتماع عملية تعليمية، نحن في حاجة إلى التفكير فيها الآن على صعيد العالم. وتوحيد علم الاجتماع ليس عملية إشاعة للحقيقة المتروبولية، لأن المتروبول أيضًا عليه أن يتعلم، بنشاط الأطراف نفسه على الأقل.

المعرفة الاجتماعية بوصفها علمًا

ينبغي لنا من ثم أن نتجاوز فكرة أنظمة المعرفة الاجتماعية بوصفها كيانات مستقلة ومغلقة، باستثناء حالة نادرة محددة. وفي اللحظة التي نطرح سؤال هونتوندجي حول **الحقيقة** في معرفة السكان الأصليين، فإننا ملزمون التفكير بطريقة مختلفة. وهذا يفتح المجال لأسئلة حول نمو معرفة السكان الأصليين والتحولات للفكر الاجتماعي في الحوار والتعلم الجماعي.

يعني التحدث عن معرفة المجتمع كعلم الافتراض، أولًا، أنها قابلة للتصحيح بالبحث. النشاط المهني الرئيس لعلماء الاجتماع (بمعزل عن كتابة طلبات المنح)، هو الاستقصاء. فنحن نمضي أوقاتنا في جمع المعلومات، وتفسير ما قمنا بجمعه، ومحاولة ربطه بالمعرفة القائمة. وهذه الممارسة الجماعية، والعادية كما هي في كثير من الأحيان، لها وظيفة إيبستيمولوجيا مصيرية. فهكذا يتم رسم حالة العالم، وكيف يتم العثور على الأخطاء والتشوهات، وكيف تتقرر صدقية الادعاءات النظرية.

هناك، إذًا، ثورة دائمة داخل العلوم الاجتماعية، مبنية على البعد التجريبي في عملية التعلم الجماعي. وفكرة النظرية القذرة المشار إليها في الفصل التاسع تعترف بهذا البعد، وتنازع مفهوم توماس كون[33] المعروف عن العلم الطبيعي (normal science)، الذي يصغّر معظم الممارسة العلمية إلى حل روتيني للمشكلة ضمن الأنموذج المؤسس. في الواقع، إن الثورة الدائمة لقابلية التصحيح توفر واحدة من أفضل الحجج ضد الهيمنة المتروبولية. إن كان علم الاجتماع في الأطراف يعتمد في النظرية على المتروبول، فإن تلك النظرية محمية من هشاشتها الشرعية، حيث إن المنظرين المتروبوليين نادرًا ما يولون اهتمامهم للبحوث من الأطراف، في حين أن علماء الاجتماع في الأطراف نادرًا ما يشعرون بأنهم مخولون إعادة كتابة أفكار الخبير المتروبولي.

التحدث عن علم الاجتماع، ثانيًا، هو افتراض المقدرة على التعميم. وكيف يعمل التعميم هي مسألة حساسة وصعبة، لكن حقيقة التعميم أمر حيوي. فالطريق إلى التعميم تأسيسي للعلم، وهذا هو السبب في أننا بحاجة إلى نظرية أن العلم لا يمكن أن يكون أبدًا مجرد كومة من الحقائق. النظرية هي الطريقة التي نتكلم بها أبعد من حالة مفردة. إنها تنطوي على القصور، والبحث عن أنماط، ونقد المعطيات. إنها كيفية حصولنا على المعايير للمقارنة والمصطلحات للتشخيص. والنظرية، أيضًا، هي عضوية لنمو علم الاجتماع.

(33) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

وبهذا المعنى، فإنني نظرت إلى تجربة أكيووو في سوسيولوجيا السكان الأصليين (ينظر الفصل الخامس)، مع نيتها المساهمة في **كتلة عامة من المبادئ الشارحة** في العلوم الاجتماعية للعالم، على أنها مبررة بشكل مطلق.

تأكيد الاستقصاء وقابلية التصحيح والتعميم ونمو المعرفة اعتراف أيضًا بحدود علم الاجتماع. هناك بعض الحالات التي لا ينطبق فيها هذا الشكل من المعرفة، أو أنه يجب ألا ينطبق. وتعطينا فينا داس في **الأحداث الحرجة** مثل هذه الحالات. فهي رفضت في حالة كارثة بهوبال في عام 1984، عمل أنثروبولوجيا بين الضحايا، والتفتت بدلًا من ذلك إلى النظر في كيفية تولي الدولة معالجة هذا الحدث. وبالنسبة إلى عنف التقسيم بين عامي 1946 و1948، فإنها ميّزت الأحداث التي كانت خارج إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، والتي كانت بطرائق ما لا يمكن قولها أو تفسيرها.

لقد اقترحتُ أن للغزو الإمبريالي نفسه خصائص كهذه، كحدث يفوق إمكان الفهم إلى حدّ بعيد. ومهما بحثنا ونظّرنا بصورة جيدة للمجتمعات التي برزت إلى الوجود في أعقابه، فإن خيطًا من عدم إمكان الفهم ذاك ما زال يمتد إلى الأمام حتى يومنا هذا. وهو ينتج ما دعاه نويل بيرسون «المسافة بين النظامين»، والحاجة المستمرة إلى بذل جهد للاعتراف. وعلينا ألا نشعر بالقلق إذا كان هذا الاعتراف جزئيًا دائمًا، فهناك حدود لأي نظام للمعرفة الاجتماعية.

في **الفلسفة الأفريقية** (*African Philosophy*)، وفي عمله اللاحق، يجادل بولان هونتوندجي بأن هناك مبحثًا واحدًا في الفلسفة فقط، وليس [مباحث] عدة، على الرغم من أنه في ذلك المبحث يجب تمثيل المزيد من الأصوات والتجارب. ومناقشتي تقود إلى نظرة مشابهة في النظرية الاجتماعية.

تكمن هذه النقطة وراء نقدي للنظرية الشمالية. فبالفحص الدقيق، تبين أن السوسيولوجيا السائدة هي سوسيولوجيا إثنية للمجتمع المتروبولي. وهذا مخفي في لغته، وخصوصًا تأطير النظريات على أنها مقترحات عالمية أو أدوات عالمية. ونماذج الفعالية المقدمة من كولمان وغيدنز وبورديو أمثلة ممتازة على هذه النقطة (ينظر الفصل الثاني). وقد أبدى بريش الملاحظة

نفسها على علم الاقتصاد السائد: لقد كان مستندًا إلى تجربة المترويول، لكنه أطّر حججه وكأنها عالمية (ينظر الفصل السابع). ومن المؤسف أنه يجب قول الشيء نفسه عن علم الاقتصاد السائد منذ أن توفي بريبش، على الرغم من أنه لا تزال هناك أصوات مخالفة[34].

السوسيولوجيا المترويولية (للاستمرار في المشهد الذي أعرفه أفضل من غيره)، هي سوسيولوجيا إثنية رائعة. فيها رؤى عميقة، ومناهج مشحوذة جيدًا، ومفاهيم معروفة جيدًا، والكثير من الممارسين المهرة، وبعضهم من أعز أصدقائي. لكن تنظيرها يفسد حالما ترفض الاعتراف بوجودها السوسيو إثني؛ أو، ولنضعها بطريقة أخرى، موقعها في العالم وتاريخها في العالم. وإخفاقات الاعتراف الموثقة في الجزء الأول من هذا الكتاب لها عواقبها. والنتيجة ليست في إغفالات طفيفة، بل في نقص رئيس، وفي المشكلة العميقة حول صدقية الحجج المصاغة كتعميمات عالمية.

الصدقية في علم الاجتماع مسألة لا تُناقَش كثيرًا في الوقت الحاضر. ونحن، ربما، تم إغراؤنا بفكرة «أنموذج» يقوم بالمطالبة بالنفع وليس بالحقيقة وحسب؛ أو أنه تم ترهيبنا بفلسفة ما بعد الحداثة، التي تفترض بشكل واسع أنها تثبت عدم الاستقرار بلغة تقوّض أي ادعاء بالحقيقة. الحقيقة تؤثر في الحكم وليس الصدقية. وأنا متأكدة أن قلائل من الزملاء في العلوم الاجتماعية هذه الأيام قد يتبنون النظرة الساذجة بأن: «صورة ما تتوافق مع الحقيقة أو تفشل، أنها صحيحة أو غير صحيحة، أنها حقيقية أو زائفة».

مع ذلك، فإنني أود محاولة البرهنة - وتبدو ممارسة علماء الاجتماع اليومية تدعمني - بأن هذا الاقتباس من **تراكتاتوس** لفيتغنشتاين[35] ينص على مبدأ يتبعه علم الاجتماع فعلًا. نحن نحاول بوصفنا باحثين أن نجعل بياناتنا تتفق مع الحقائق في حياة الناس الآخرين الذين هم مستقلون عن بياناتنا. ونحن

---

(34) Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (London: Penguin, 2002).

(35) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B.F. McGuinness (trans.) (London: Routledge, 1921).

نميز الأخطاء في المعرفة القائمة ونحاول بإصرار تصحيحها. وهكذا فإننا نساهم في عملية تعلم عامة ومشتركة.

من المؤكد أن هذه مجرّد لحظة واحدة في بناء المعرفة في علم الاجتماع. وليس هناك من شخص له خبرة عملية في البحوث التجريبية سيشك في صعوبة استخدام برهان معقد وترسيخ استنتاجات قاطعة. كل منهج في العلوم الاجتماعية له خلافاته. ومع ذلك، فإنه حتى أكثر المناهج خلافية - التاريخ الشفهي، على سبيل المثال - يسمح بالاستدلال من البراهين، وإن لم يكن دائمًا نوع الاستدلال الذي تتوقعه الفلسفة الواقعية الساذجة[36].

من دون هذا الجوهر من الاهتمام بالصدقية، فإن الادعاء بأن خطابنا هو علم، وبالتالي مؤهل لانتباه واحترام معينين، أجوف. ولهذا، فإن عدم اكتمال المعرفة، والصدقية الإشكالية، في النظرية المتروبولية - باعتبار وضعها المهيمن - تمثل صعوبة بنيوية في علم الاجتماع في العالم.

إعادة تشكيل المعرفة على صعيد عالمي

أي مناقشة لمستقبل علم الاجتماع على صعيد العالم عليها أن تعترف بأن علم الاجتماع المتروبولي مشروع يتقدم، وأن الأوضاع الأساسية لغلبته العالمية ستتغير على الأمد البعيد جدًّا وحسب.

وما يمكن أن يتغير بسرعة أكبر هو الطريقة التي يعمل بها علم الاجتماع المتروبولي، لتجعله ملائمًا لعملية التعلم العالمية التي رُسمت أعلاه. وباستطاعتنا أن نضع ما دعاه شريعتي علامة إلغاء على عملية السلطة في عالم المعرفة هذا. وبالفعل، فإن كل مبدأ من العلوم يقول إن علينا القيام بذلك.

يتطلب تغيير الطريقة التي يعمل بها علم الاجتماع المتروبولي في العالم إعادة ترتيب للأدوات وهو ما سيكون شاقًّا وربما مكلفًا أيضًا. الصورة الذاتية المهنية والمخزونات الشخصية من المعرفة والانتماءات وممارسات التنويه

(36) لأمثلة حديثة منوّرة، ينظر: Luise White, Stephan F. Miescher & David William Cohen (eds.), *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History* (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

واستراتيجيات النشر لكل من الأفراد ودور النشر والحصول على منح، والتطبيقات العملية لعلم الاجتماع، كلها في كفة الميزان، وكذلك هو التعليم. عندما كنت أدرس تاريخ السوسيولوجيا (ينظر الفصل الأول)، أصبحت على بينة من مدى رسوخ وجهات نظر المقرّر العلمي في الولايات المتحدة في طرائق تدريسها ومناهجها الدراسية. وكانت على وجه الخصوص مرسخة في برامج الدراسات العليا التي تُنتج القوة العاملة الأكاديمية للجيل الثاني. تلك المناهج آخذة بالتغير، وهي تضم الآن مواد عن النسوية والأميركيين الأفارقة أكثر من ذي قبل. وجلها موجه بالكامل نحو علم اجتماع عالمي يتطلب المزيد من التغيير.

ومن الممكن بالقدر نفسه، وبالمشقة نفسها، إنهاء تبسيط علم الاجتماع في الأطراف، لجعله أيضًا يناسب الحوار العالمي. والصعوبة الرئيسة هنا هي العثور على أسس غير متروبولية للسلطان الثقافي. وتبين قصة **الفلسفة الأفريقية**، بصورة درامية كلًّا من الحاجة إلى سلطة كهذه وطابعها الإشكالي. وقوة الأفغاني وشريعتي كانت في مفهومهما الدينامي وليس الثابت للإسلام من أجل إطلاق تحليلهما الاجتماعي. وظهور هويات اجتماعية جديدة في الأطراف كما تتبعتها سونيا مونتيسينو[37] في تشيلي، هو أحد أسباب عدم استطاعة التشكيل الثقافي الثابت أن يرسّخ العلوم الاجتماعية.

هل يحتاج علم الاجتماع إلى «ترسيخ»؟ هنا يساعدنا نقد ما بعد الحداثة للتأسيسية. تشير المناقشة الموجزة للعلم قبل بضع صفحات ضمنًا إلى مخاطرة في المعرفة العلمية - الاجتماعية. المعرفة بطبيعتها مشكوك فيها، وعندما تعمل مؤسسات علم الاجتماع بشكل جيد تكون موضع تساؤل بإصرار. إنه حجب الأسئلة، وبالتالي نهاية عملية التعليم هي التي تحدد اللحظة التي يتحول فيها العلم إلى أيديولوجيا وتصبح أفكاره عقائد للدولة، أو الشركة، أو المؤسسة.

أعتقد أنه من المفيد التفكير في علم الاجتماع ليس بوصفه نظامًا مستقرًا للمفاهيم والمناهج والنتائج، لكن بوصفه مجموعة مترابطة من المشروعات

(37) Sonia Montecino, «Identidades y diversidades en Chile,» in: Manuel Antonio Garretón (ed.), *Cultura y desarollo en Chile* (Santiago: Andres Bello, 2001).

الفكرية التي تنطلق من نقاط بداية اجتماعية مختلفة إلى مستقبل لا يمكن التنبؤ به (لو كان بإمكاننا التنبؤ بنتائج البحث ما كنا لنقوم بذلك البحث. المخاطرة في العلم أساسية).

قد تكون الروابط بين المشروعات فضفاضة أو ضيقة. وفي إعادة التشكيل الحالي لمكونات المعرفة على صعيد العالم، فإن مشروعات الاستقصاء وإنتاج المعرفة التي أُطلقت في الأطراف، لها، في معظمها، ضعيفة الارتباط في ما بين بعضها بعضًا. وكمثال صارخ الفجوة بين مناظرات النهضة الأفريقية (ينظر الفصل الخامس) ومناظرات أميركا اللاتينية حول الهوية الإقليمية والنيوليبرالية (ينظر الفصل السابع)، على الرغم من أن بين أدبيات الاثنتين قضايا كثيرة مشتركة.

من الممكن إعادة تشكيل الدوائر التي تتحرك عبرها المعرفة في علم الاجتماع، من أجل تعديل التركيز المتروبولي، نظرًا إلى أننا لا نستطيع بسرعة أن ننهيه. والمفكرون في الأقطار الطرفية الغنية مثل أستراليا، وفي الطبقات المتميزة في أقطار مثل المكسيك وتشيلي والهند وجنوب أفريقيا والبرازيل، لديهم موارد مهمة للعمل الفكري وتداول المعرفة. وبسبب موقعهم في العالم بعد الاستعماري، فإن لديهم - أو يستطيعون أن يكون لديهم - وجهات نظر تتداخل مع تلك التي للأغلبيات التابعة.

من الممكن، إذًا، تصور شبكات من التعاون في العلوم الاجتماعية التي تدور حول الأطراف وعبرها. ويسمي غارسيا كانكليني في كتابه **العولمة المتخيَّلة**[38] نمطًا من «العولمة المماسية» [أو العرَضية]. ويفترض إنشاء مثل هذه الشبكات انتهاء تحالفات وأسواقًا إقليمية هي مركزية في مقترحات غارسيا كانكليني لسياسات ثقافية في عهد العولمة.

ما الذي يمكن أن يدعم تطورها؟ لقد كانت هناك محاولات لإيجاد مصالح مشتركة بين مجموعات كبيرة من الأقطار في الأطراف، مثل حركة عدم الانحياز في باندونغ في خمسينيات القرن العشرين، ومجموعة السبع والسبعين

(38) Canclini, *La globalización.*

(في ستينياته. ويشير تفككك هذه التحالفات إلى صعوبة مأسسة الأرضية المشتركة. والتجمعات الأصغر مثل مركوسور (Mercosur) (التحالف الاقتصادي لأقطار المخروط الجنوبي في أميركا الجنوبية) قد تكون أكثر استقرارًا. وبالنسبة إلى الجزء الأكبر، وفي أي حال، فإن المصالح المادية للعاملين في مجال الفكر تربطهم بإصرار مع المتروبول.

لذلك، فإن الروابط الجانبية بين العاملين في مجال الفكر - وخصوصًا الروابط المتجاوزة لمنطقة المرء المباشرة - تحتاج، إلى حد بعيد، إلى تعليلات عقلية غير مادية، وهذه هي - في المقام الأول - فكرية. ومجرد تحديد مجال مشكلة التداخل، يمكن اكتشاف مصلحة مشتركة في فهم عميق للفهم. وهناك، في المقام الثاني، روابط فكرية نفسية تتعلق بالاحترام والصداقة. وقد يبدو هذا عاديًا، لكن بحسب تجربتي، فإن الارتباط الاختياري وحسن النية والاستطلاف المتبادل ليست أسسًا تافهة للتعاون الفكري. إنها توفر أساسًا لعمل مشترك يشير إلى الأمام نحو مصالح مشتركة آخذة في الظهور، بدلًا من [أن يشير] إلى الخلف لمصالح أُسست في بنى اللامساواة.

من بين المصالح الفكرية المتداخلة، أود تأكيد تلك التي تتعلق بالبنى والممارسات العابرة للحدود الوطنية. وهذه بقدر ما أستطيع صوغها تقريبًا، الأرض المشتركة بين مؤلفين مختلفين مثل نانديOn، وآل أحمد، وهونتوندجي، وغارسيا كانكليني. وقد ناقشت في بداية هذا الفصل «المدروس جيدًا» وشدّدت على أن المسألة الحاسمة ليست وصف الحياة الاجتماعية في البلدان الغنية، لكن فهم مقدرتها على التصرف بوصفها متروبولًا، وأي أثر المتروبول وأجهزة المتروبول. وتتزايد أهمية هذا التمييز بتوسع أجهزة المتروبول في الفضاء العابر للحدود الوطنية، حيث تؤسس استقلالًا ذاتيًا معينًا من النظام الاجتماعي للأقطار الغنية، بينما تستمر في العمل بوصفها متروبول على صعيد عالمي. وثمة تخوم حدودية بحثية كاملة تتطور الآن، وهي معنية بهذا التغير الجذري، وبالتفاعل بين هذه الأجهزة المتغيرة، وبديناميات المجتمعات في الأطراف.

والديمقراطية...

أصل، أخيرًا، إلى الأهمية السياسية لهذه المناقشات. أي نظرة واقعية للتاريخ الفكري ينبغي لها الاعتراف بأن في علم الاجتماع تراثًا عريضًا معاديًا للديمقراطية، من تبريرات القرن التاسع عشر للإمبريالية إلى علم الإدارة التكنوقراطية الحديثة، وبحوث السوق الممولة من الشركات، وأكثر من ذلك. وقد كان متسقًا تمامًا مع هذا العرف أن علم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد برر بأن «ليس هناك أي بديل» للنيوليبرالية في ثمانينيات القرن العشرين.

تحت سلطة النيوليبرالية منذ ثمانينيات القرن الماضي، فإن العلوم الاجتماعية - بما فيها الاقتصاد - تواجه هجومًا مستدامًا على الحقيقة. والأنظمة النيوليبرالية عديمة الرحمة وهي مراوغة ومخادعة، وقد حرفت وشوهت، بالتعاون مع شركات الإعلان، التوقعات الشعبية إلى درجة أن أصبح الغش شيئًا عاديًّا الآن في المجال العام (من بين المؤشرات المزعجة، استطلاعات الرأي التي تبين عدم الثقة المتزايد بالسياسيين).

أصبحت الأسس لممارسة علم الاجتماع بالاستقلال عن مصالح الشركات تتقلص. وفي أستراليا، تطبق الآن قيود شديدة على تداول المعرفة الرسمية. فعلى سبيل الاستدلال، النمذجة الاقتصادية التي تقوم بها الحكومة الوطنية قبل اتخاذ القرارات المتعلقة بالسياسات أصبحت تتخذ الآن في السر، وحتى قضايا المحاكم حول حرية المعلومات لا يمكن الحصول على نتائجها. وأصبحت بيانات تعداد السكان، التي كانت يومًا مجانية، مكلفة. ويبدو انقباض المعرفة الاجتماعية عقلانيًّا تمامًا للقوى المهيمنة. وتستخدم النيوليبرالية القليل من علم الاجتماع، باستثناء الاقتصاد المخطط له؛ حتى هذا تم إخضاعه لضرورات اتفاقات الشركات والحكومة.

أخذًا في الاعتبار هذا التراث وهذا الوضع الراهن، فإنه يبدو من اليوتوبية التطلع إلى مكاسب ديمقراطية من خلال تطور علم الاجتماع على مستوى العالم. ومع ذلك ينبغي لنا ذلك. فعلم الاجتماع له تراث ديمقراطي أيضًا كما تبين دراسات الطبقات والجندرية والاستعمار، وهو ما زال في قيد الحياة لأنه

يلبي حاجة للفهم الذاتي للمجتمع. وهذه الحاجة تتكثف مع تشويه القوى المهيمنة الممنهج لصور الواقع عندنا.

أستطيع أن أفكر بأربع طرائق رئيسة يخدم فيها تطور علم الاجتماع غايات ديمقراطية. الأولى من خلال نمو الرحمة. تبين فينا داس بإحدى الطرائق، وعلي شريعتي بطريقة أخرى، كيف يمكن العلم الاجتماعي أن يجسد شعورًا مع المحتقرين والمرفوضين وتضامنًا معهم. وعلم الاجتماع المتعدد المراكز لديه قدرة كبيرة على تداول معرفة تجارب اجتماعية غير تلك التي للنخبة العالمية، وبالتالي تمكين التعليم المتبادل. وهذا، بالتأكيد هدف اليونسكو، وهذا أحد الأسباب التي من أجلها هوجمت تلك المنظمة بضراوة من النيوليبراليين.

والطريقة الثانية هي وظيفة علم الاجتماع النقدية. عندما يتقصى الباحثون في موضوعات تعتبر حساسة للنيوليبرالية، يجدون أنفسهم يصارعون سيلًا دافقًا من الأكاذيب والتشويهات من الحكومات ومراكز البحوث الممولة من الشركات. ومثال رئيس هو البحث في الفقر[39]. وأخذًا في الاعتبار إعادة بناء الاقتصاد العالمي ونمو الخاص العالمي، فإن قضايا العدالة الاجتماعية لها بعد دولي لا محالة. وينبغي أن تكون بشكل متزايد مسؤولية عالمية مشتركة بين علماء الاجتماع. وتبين هذه الطريقة مشروعات مثل التي في أميركا اللاتينية «مؤشر المشاركة المتكاملة» (Indice de compromiso cumplido)[40] وهو المشروع على امتداد القارة لرصد المساواة بين الجنسين الذي أشرنا إليه في الفصل السابع.

والطريقة الثالثة هي ببساطة أن علم الاجتماع ينتج أشكالًا عدة من المعرفة التي تحتاج إليها الحركات الديمقراطية. والبحوث عن بنى القوة العابرة للحدود الوطنية مثال مهمّ. المعرفة حول توزيعات الدخل وأشكال المنظمات واستراتيجيات المقاومة والإصلاح، وتأثير وسائط الإعلام الجديدة،

(39) Peter Saunders, *The Poverty Wars: Reconnecting Research with Reality* (Sydney: University of New South Wales Press, 2005).

(40) Teresa Valdés (ed.), *El indice de compromiso cumplido-ICC. Una estrategia para el control ciudadano de la equidad de género* (Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 2001).

والأساليب الجديدة في التعليم، والأبعاد الاجتماعية للصحة، كلها لها علاقة بالسياسات الديمقراطية. ويجري تداول المعرفة عن هذه القضايا، وفي جزء كبير، من خلال علم الاجتماع.

أخيرًا، علم الاجتماع في العالم له صلة بالديمقراطية لأنه في ذاته حقل من العمل الديمقراطي. تحدي سيطرة أقلية متميزة على مجال المعرفة هو قضية ديمقراطية، سواء على المستوى المحلي أو المستوى العالمي. وعملية التعلم على أساس الاعتراف والمناقشة بين أصوات كثيرة – صورة المعرفة في علم الاجتماع التي عنتها المناقشات في هذا الكتاب – هي عملية ديمقراطية أصلًا.

إنّ تحديد ما إذا كان هذا التعلم سينتقل إلى حلبات أخرى يعتمد على الجماهير التي ستجدها العلوم الاجتماعية. اقتبستُ في الفصل الخامس من محمدو دياوارا حثَّ علماء الاجتماع على «مغادرة الحرم الجامعي والتحدث إلى الناس وجهًا لوجه». هناك لحظات ينجح فيها هذا، ولحظات لا ينجح، لكن المبدأ جيد. وكما يبين **غرب زدگی** لآل أحمد، وعمل شريعتي في مركز حسينية إرشاد، فإنه من الممكن أحيانًا تكوين جماهير جديدة. وهذا ليس في المقام الأول مسألة وسائط إعلام جديدة، على الرغم من أنها قد تساعد. والأكثر أهمية، أنها مسألة استجابة إلى الحاجات في التعلم والفهم. وهناك جميع الأسباب للتفكير في أن هذه الحاجات مشتركة عبر المناطق.

سيكون من الجميل الاختتام بصورة وردية لمستقبل علم الاجتماع. لكن علم الاجتماع الذي يستحق أن يكون يجب أن يكون أحيانًا قاتمًا، يوثق آلام التحولات في جميع أنحاء العالم. والبدائل الحالية لهيمنة المتروبول على علم الاجتماع ليست مستقرة بصفة خاصة، ومناهج العمل الفكري التعاوني عبر المناطق وعبر تقاليد الفكر لمّا تؤسس بصورة جيدة بعد. ولهذا، فإن المسار لعلم الاجتماع الذي تم رسمه في هذا الفصل قد لا يكون الذي سيُتّبع في الجيل المقبل. وكل ما أستطيع قوله أنه مسار ممكن. فهو الذي قد يؤدي إلى تعظيم الموارد الفكرية للعلوم الاجتماعية وصلتها بالديمقراطية العالمية، وكلاهما هدف ينبغي لنا متابعته.

المراجع

Abell, Peter. «Review Article: James S. Coleman, Foundations of Social Theory.» *European Sociological Review*. vol. 7, no. 2 (1991), pp. 163-172.

Abrahamian, Ervand. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Acker, Joan. «Gender, Capitalism and Globalization.» *Critical Sociology*. vol. 30, no. 1 (2004), pp. 17-41.

Al-Afghani, Sayyid Jamal ad-Din. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*. Nikki R. Keddie & Hamid Algar (trans.). Berkeley: University of California Press, 1968.

Ahluwalia, Pal. «The Struggle for African Identity: Thabo Mbeki's African Renaissance.» *African and Asian Studies*. vol. 1, no. 4 (2002), pp. 265-277.

Akiwowo, Akinsola A. «Sociology in Africa Today.» *Current Sociology*. vol. 28, no. 2 (1980), pp. 1-73.

_______. «Contributions to the Sociology of Knowledge from an African Oral Poetry.» *International Sociology*. vol. 1, no. 4 (1986), pp. 343-358.

_______. «Responses to Makinde/Lawuyi and Taiwo.» *International Sociology*. vol. 6, no. 2 (1991), pp. 243-251.

_______. «Indigenous Sociologies: Extending the Scope of the Argument.» *International Sociology*. vol. 14, no. 2 (1999), pp. 115-138.

Alatas, Syed Hussein. «The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology.» *Current Sociology*. vol. 54, no. 1 (2006), pp. 7-23.

Albrow, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Al-e Ahmad, Jalal. *Gharbzadegi* (Weststruckness). John Green & Ahmad Alizadeh (trans.). Lexington, KY: Mazda, 1982; [1962 and 1964].

_______. *Iranian Society: An Anthology of Writings*. Michael C. Hillmann (ed.). Lexington KY: Mazda, 1982.

Alexander, Jeffrey C. *Theoretical Logic in Sociology*. vols. 2-3. Berkeley: University of California Press, 1982-1983.

_______. «The Centrality of the Classics,» in: Anthony Giddens & Jonathan H. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 11-57.

Althusser, Louis & Etienne Balibar. *Reading Capital*. London: New Left Books, 1970.

Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Amin, Shahid & Gautam Bhadra. «Ranajit Guha: A Biographical Sketch.» *Subaltern Studies*. no. 8 (1994), pp. 222-225.

Amirshahi, Mahshid. *Suri & Co: Tales of a Persian Teenager*. J.E. Knörzer (trans.). Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1995.

Ancich, M. et al. «A Descriptive Bibliography of Published Research and Writing on Social Stratification in Australia, 1946-1967.» *Australian and New Zealand Journal of Sociology*. vol. 5, no. 1 (1969), pp. 48-76; vol. 5 no. 2 (1969), pp. 128-152.

Anderson, Francis. *Sociology in Australia: A Plea for its Teaching*. Sydney: Angus & Robertson, 1912.

Appadurai, Arjun. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.» *Public Culture*. vol. 2, no. 2 (1990), pp. 1-23.

_______ (ed.). *Globalization*. Durham: Duke University Press, 2001.

Appelbaum, Richard P. & William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York: Routledge, 2005.

Archer, Margaret. «Process without System.» *Archives Européennes de Sociologie*. vol. 24, no. 4 (1983), pp. 196-221.

Arndt, H.W. *A Small Rich Industrial Country*. Melbourne: Cheshire, 1968.

Arthur, Bill & Frances Morphy (eds.). *Macquarie Atlas of Indigenous Australia: Culture and Society Through Space and Time*. Sydney: Macquarie Library, 2005.

Asad, Talal (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press, 1973.

Attenbrow, Val. *Sydney's Aboriginal Past: Investigating the Archaeological and Historical Records*. Sydney: UNSW Press, 2002.

Austin, J.L. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Auyero, Javier. «Glocal Riots.» *International Sociology*. vol. 16, no. 1 (2001), pp. 33-53.

Baehr, Peter. *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*. New Brunswick: Transaction, 2002.

Baldock, Cora V. & Jim Lally. *Sociology in Australia and New Zealand: Theory and Methods*. Contributions in Sociology no. 16. Westport, CN: Greenwood Press, 1974.

Bakunin, Mikhail. «Statism and Anarchy,» in: Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy* (London: Allen & Unwin, 1973; [1873]), pp. 325-350.

Balandier, Georges. *The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa*. London: André Deutsch, 1970; [1955].

Bannister, Robert. *Sociology and Scientism: The American Quest for Objectivity, 1880-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987.

Barbalet, J.M. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bartelson, Jens. «Three Concepts of Globalization.» *International Sociology*. vol. 15, no. 2 (2000), pp. 180-196.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Bayat, Assef. «Shariati and Marx: A Critique of an «Islamic» Critique of Marxism.» *Alif: Journal of Comparative Poetics*. no. 10 (1990), pp. 19-41.

Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.

_______. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.

_______. *What is Globalization?*. Oxford: Blackwell, 2000.

Beck, Ulrich & Natan Sznaider. «Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda.» *British Journal of Sociology*. vol. 57, no. 1 (2006), pp. 1-23.

Behdad, Sohrab. «A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran.» *Comparative Studies in Society and History*. vol. 36, no. 4 (1994), pp. 775-813.

Bellamy, Richard. *Modern Italian Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1987.

Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York: Doubleday, 1960.

Bennoune, Mahfoud. *The Making of Contemporary Algeria, 1830-1987*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Berger, Peter L. «Four Faces of Global Culture.» *National Interest*. no. 49 (1997), pp. 23-29.

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. vol. 1. London: Free Association Books, 1987.

Bernard, L.L. & Jessie Bernard. *Origins of American Sociology: The Social Science Movement in the United States*. New York: Russell & Russell, 1965; [1943].

Besnard, Philippe (ed.). *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bhadra, Gautam. «Four Rebels of Eighteen-fifty-seven.» *Subaltern Studies*. no. 4 (1985), pp. 229-275.

Bhaskaran, Suparna. *Made in India: Decolonizations, Queer Sexualities, Trans/national Projects*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Bitterli, Urs. *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.

Bottomley, Gillian. *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Melbourne: Cambridge University Press, 1992.

Bottomore, Tom. *Sociology: A Guide to Problems and Literature*. 3rd ed. London: Allen & Unwin, 1987.

Bottomore, Tom & Robert Nisbet (eds.). *A History of Sociological Analysis*. London: Heinemann, 1978.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_______. *Algeria 1960: Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_______. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_______. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

_______. «Retour sur l'expérience algérienne,» dans: Franck Poupeau & Thierry Discepolo (eds.), *Pierre Bourdieu, Interventions, 1961-2001: Science sociale et action politique* (Marseille: Agone, 2002), pp. 37-42.

Bowlby, John. *Loss, Sadness and Depression*. London: Hogarth Press, 1980.

Braithwaite, John. *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Branford, Victor. «The Founders of Sociology.» *American Journal of Sociology*. vol. 10, no. 1 (1904), pp. 94-126.

Brennan, Teresa. *Globalization and its Terrors: Daily Life in the West*. London: Routledge, 2003.

Bringing Them Home: National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission, 1997.

Brünner, José Joaquin. *Globalización cultural y posmodernidad*. Chile: Fondo de cultura económica, 1998.

Bukharin, Nikolai. *Historical Materialism: A System of Sociology*. New York: Russell & Russell, 1965; [1925].

Bulbeck, Chilla. *One World Women's Movement*. London: Pluto Press, 1988.

_______. *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Burke, Edmund, III. «The French Tradition of the Sociology of Islam,» in: Malcolm Kerr (ed.), *Islamic Studies* (Santa Monica, CA: Undena University Press, 1980), pp. 73-88.

Burrow, J.W. *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Burton, Clare. *Subordination: Feminism and Social Theory*. Sydney: George Allen & Unwin, 1985.

Bury, J.P.T. (ed.). *The Zenith of European Power, 1830-70*. New Cambridge Modern History, vol. X. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Cain, P. J. & A.G. Hopkins. *British Imperialism: Innovation and Expansion, 1688-1914*. New York: Longman, 1993.

Calhoun, Craig, Edward Li Puma & Moishe Postone (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Camic, Charles. «Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter.» *American Journal of Sociology*. vol. 95, no. 1 (1989), pp. 38-107.

Camic, Charles & Neil Gross. «Contemporary Developments in Sociological Theory: Current Projects and Conditions of Possibility.» *Annual Review of Sociology*. no. 24 (1998), pp. 453-476.

Cardoso, Fernando Henrique & Enzo Faletto. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979 [1971].

Centeno, Miguel & Fernando López-Alves (eds.). *The Other Mirror: Grand Theory Through the Lens of Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Chadha, Yogesh. *Rediscovering Gandhi*. London: Century, 1997.

Chakrabarty, Dipesh. «Conditions for Knowledge of Working-class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940.» *Subaltern Studies*. no. 2 (1983), pp. 259-310.

Chase-Dunn, Christopher (ed.). *The Historical Evolution of the International Political Economy*. Aldershot: Edward Elgar, 1995.

_______. «Globalization from Below: Toward a Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth.» *Annals AAPSS*. no. 581 (2002), pp. 48-61.

Chase-Dunn, Christopher & Peter Grimes. «World-systems Analysis.» *Annual Review of Sociology*. no. 21 (1995), pp. 387-417.

Chatterjee, Bankimchandra. *Sociological Essays: Utilitarianism and Positivism in Bengal*. S.N. Mukherjee & Marian Maddern (trans. and ed.). Calcutta: Rddhi-India, 1986.

Chatterjee, Partha. «More on Modes of Power and the Peasantry.» *Subaltern Studies*. no. 2 (1983), pp. 311-349.

_______. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Chaturvedi, Vinayak (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso and New Left Review, 2000.

Chow, Esther Ngan-ling. «Gender Matters: Studying Globalization and Social Change in the 21st Century.» *International Sociology*. vol. 18, no. 3 (2003), pp. 443-460.

Clark, Terry Nichols. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Coetzee, J.M. «The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé (1907-).» *Social Dynamics*. vol. 17, no. 1 (1991), pp. 1-35.

Coleman, James S. *The Asymmetric Society*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

_______. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_______. «The Problematics of Social Theory.» *Theory and Society*. vol. 21 (1992), pp. 263-283.

Collins, Randall. «A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell.» *American Journal of Sociology*. vol. 102, no. 6 (1997), pp. 1558-1564.

Comte, Auguste. *System of Positive Polity, or, Treatise on Sociology*. 4 vols. London: Longmans Green, 1875-1877; [1851-1854].

Connell, Raewyn. «The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Social Reproduction,» in: *Which Way is Up? Essays on Sex, Class and Culture* (Sydney: Allen & Unwin, 1983), pp. 140-61.

_______. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press, 1987.

_______. «Notes on American Sociology and American Power,» in: H. Gans (ed.), *Sociology in America* (Thousand Oaks: Sage, 1990), pp. 265-271.

_______. «The Big Picture: Masculinities in Recent World History.» *Theory and Society*. vol. 22 (1993), pp. 597-623.

_______. «Sociology and World Market Society.» *Contemporary Sociology*. vol. 29, no. 1 (2000), pp. 291-296.

_______. «Empire, Domination, Autonomy: Antonio Negri as a Social Theorist.» *Overland*. no. 181 (2005), pp. 31-39.

_______. «The Heart of the Problem: South African Intellectual Workers, Globalization and Social Change.» *Sociology*. vol. 41, no. 1 (2007), pp. 11-28.

Connell, Raewyn & T. H. Irving. *Class Structure in Australian History*. Melbourne: Longman Cheshire, 1980.

Connell, Raewyn & Julian Wood. «Globalization and Scientific Labour: Patterns in a Life-history Study of Intellectual Workers in the Periphery.» *Journal of Sociology*. vol. 38, no. 2 (2002), pp. 167-190.

Connell, Raewyn, Julian Wood & June Crawford. «The Global Connections of Intellectual Workers: An Australian Study.» *International Sociology*. vol. 20, no. 1 (2005), pp. 5-26.

Connell, W. F., E. P. Francis & E. E. Skilbeck. *Growing Up in an Australian City*. Melbourne: Australian Council for Educational Research, 1957.

Copans, Jean. «Pour une histoire et une sociologie des études africaines.» *Cahiers d'études africaines*. vol. 11, no. 3 (1971), pp. 422-447.

Coser, Lewis A. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, IL: The Free Press, 1956.

Craig, Jean I. «Marriage, the Family and Class,» in: A. P. Elkin (ed.), *Marriage and the Family in Australia* (Sydney: Angus & Robertson, 1957), pp. 24-53.

Cronjé, Geoffrey. *Regverdige Rasse-Apartheid*. Stellenbosch: Christen-Studenteverenigingmaatskappy van Suid-Afrika, 1947.

Crook, Stephen, Jan Pakulski & Malcolm Waters. *Postmodernization: Change in Advanced Society*. London: Sage, 1992.

Crozier, John B. *Sociology Applied to Practical Politics*. London: Longmans Green, 1911.

Darby, Phillip. «The Alternative Horizons of Ashis Nandy.» *Overland*. no. 179 (2005), pp. 53-57.

Darwin, Charles. *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H.M.S.* «Beagle» Round the World. London: Ward, Lock & Co., n.d.; [1839].

Das, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

Davies, Alan & Sol Encel (eds.). *Australian Society*. Melbourne: Cheshire, 1965.

Davis, Mike. *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. London: Verso. 1990.

Deegan, Mary Jo. *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*. New Brunswick: Transaction, 1988.

Desmond, Adrian & James Moore. *Darwin*. London: Penguin, 1992.

Diawara, Mamadou. «Globalization, Development Politics and Local Knowledge.» *International Sociology*. vol. 15, no. 2 (2000), pp. 361-371.

Dietrich, Gabriele. *Reflections on the Women's Movement in India: Religion, Ecology, Development*. New Delhi: Horizon India, 1992.

Dollard, John. *Caste and Class in a Southern Town*. New Haven: Yale University Press, 1937.

Domhoff, William (ed.). *New Directions in Power Structure Research*. Special issue of *Insurgent Sociologist*, vol. 5 no. 3 (1975).

Donaldson, Mike & Scott Poynting. *Ruling Class Men: Money, Sex and Power*. Berne: Peter Lang, 2007.

Dorfman, Ariel. *Last Waltz in Santiago, and Other Poems of Exile and Disappearance*. New York: Viking, 1988.

_______. *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.

Dorfman, Ariel & Armand Mattelart. *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic*. New York: International General, 1975; [1971].

Dosman, Edgar. «Markets and the State in the Evolution of the 'Prebisch Manifesto'.» *CEPAL Review*. no. 75 (2001), pp. 87-102.

_______ (ed.). *Raúl Prebisch: Power, Principle and the Ethics of Development*. Buenos Aires: IDB-INTAL, 2006.

Du Bois, W.E.B. *The Philadelphia Negro: A Social Study*. Philadelphia: University of Philadelphia, 1899.

_______. «The Problem of the Twentieth Century is the Problem of the Color Line,» in: *On Sociology and the Black Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1978; [1950]), pp. 281-289.

_______. *Autobiography*. New York: International Publishers, 1968.

Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.

Duncan, David. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London: Methuen, 1908.

Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1964; [1893].

_______. *The Rules of Sociological Method*. Glencoe IL: The Free Press, 1964; [1895].

_______. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin, 1976; [1912].

_______ (ed.). *L'Année sociologique*. vols 1-12. Paris: Alcan, 1898-1913.

Easthope, Gary. *A History of Social Research Methods*. London: Longman, 1974.

Eckstein, Susan. «Globalization and Mobilization: Resistance to Neoliberalism in Latin America,» in: Mauro F. Guillén et al. (eds.), *The New Economic Sociology* (New York: Russell Sage Foundation, 2002), pp. 330-368.

Eide, Ingrid. «UNESCO-A Personal Story,» in: Ingeborg Breines & Hans d'Orville (eds.), *60 Women Contributing to the 60 Years of UNESCO: Constructing the Foundations of Peace* (Paris: UNESCO, 2006), pp. 83-91.

Encel, S. *Equality and Authority: A Study of Class, Status and Power in Australia*. Sydney: Cheshire, 1970.

Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. London: Imago, 1950.

Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Evans, Peter. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1995

_______. «The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization.» *World Politics*. vol. 50, no. 1 (1997), pp. 62-87.

Fairbanks, Arthur. *Introduction to Sociology*. 7th ed. New York: Scribner, 1901 [1896].

Fallding, Harold. «The Scope and Purpose of Sociology.» *Australian Journal of Politics and History*. no. 8 (1962), pp. 78-92.

Fanon, Frantz. *Studies in a Dying Colonialism* [L'An V de la révolution algérienne]. Harmondsworth: Penguin, 1970; [1959].

_______. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968; [1961].

Fararo, Thomas J. «Review of James S. Coleman, Foundations of Social Theory.» *Social Science Quarterly*. vol. 72, no. 1 (1991), pp. 189-190.

Featherstone, Mike. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage, 1995.

Ferdows, Adele K. «Women and the Islamic Revolution.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 15, no. 2 (1983), pp. 283-298.

Fiss, Peer C. & Paul M. Hirsch. «The Discourse of Globalization: Framing and Sensemaking of an Emerging Concept.» *American Sociological Review*. vol. 70, no. 1 (2005), pp. 29-52.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon, 1977.

Franzway, Suzanne. «'They See You Coming': A Comparative Study of Sexual Politics and Women Union Officials in (English) Canada and Australia.» *Labour and Industry*. vol. 10, no. 2 (1999), pp. 147-168.

Friedman, Jonathan. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage, 1994.

Gaita, Raimond. *Romulus, My Father*. Melbourne: The Text Publishing Company, 1998.

Gandhi, Nandita & Nandita Singh. *The Issues at Stake: Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India*. New Delhi: Kali for Women, 1992.

Gane, Nicholas. «Chasing the 'Runaway World': The Politics of Recent Globalization Theory.» *Acta Sociologica*. vol. 44, no. 1 (2001), pp. 81-89.

García Canclini, Néstor. *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1993; [1982].

_______. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995 [1989].

_______. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

_______. *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001; [1995].

_______. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Garretón, Manuel Antonio. *La sociedad in que vivi(re)mos: Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago: LOM, 2000.

Gathercole, Peter, T. H. Irving & Gregory Melleuish (eds.). *Childe and Australia: Archaeology, Politics and Ideas*. Brisbane: University of Queensland Press, 1995.

Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Vintage, 1976.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. «Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran.» *International Sociology*. vol. 19, no. 4 (2004), pp. 504-523.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_______. *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson, 1976.

_______. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan, 1979.

_______. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. vol. I: *Power, Property, and the State*. London: Macmillan. 1981.

_______. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

_______. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_______. *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*. 2nd ed. London: Profile Books, 2002.

Giddings, Franklin Henry. *The Principles of Sociology*. New York: Macmillan, 1896.

_______. *Readings in Descriptive and Historical Sociology*. New York: Macmillan, 1906.

Gilding, Michael. *Australian Families: A Comparative Perspective*. Melbourne: Longman. 1997.

Gilomee, Hermann. «'Survival in Justice': An Afrikaner Debate over Apartheid.» *Comparative Studies in Society and History*. vol. 36, no. 3 (1994), pp. 527-548.

Gómez, José Maria (ed.). *América Latina y el (des) orden global neoliberal: hegemonía, contrahegemonía, perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

Goot, Murray & Tim Rowse (eds.). *Make a Better Offer: The Politics of Mabo*. Sydney: Pluto Press, 1994.

Gordimer, Nadine. *Burger's Daughter*. London: Jonathan Cape, 1979.

Grenville, Kate. *The Secret River*. Melbourne: Text, 2005.

Grieder, Jerome. *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*. New York: Free Press, 1981.

Guha, Ranajit. «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India.» *Subaltern Studies*. no. 1 (1982), pp. 1-8.

_______. «The prose of counter-insurgency.» *Subaltern Studies*. no. 2 (1983), pp. 1-42.

_______. «Chandra's Death.» *Subaltern Studies*. no. 5 (1987), pp. 135-165.

_______. «Dominance without Hegemony and its Historiography.» *Subaltern Studies*. no. 6 (1989), pp. 210-309.

Guha, Ranajit & Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 1988.

Guillén, Mauro F. «Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in the Social Science Literature.» *Annual Review of Sociology*, no. 27 (2001), pp. 235-260.

_______. *The Limits of Convergence: Globalization and Organizational Change in Argentina, South Korea and Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Gyekye, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_______. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London: Hamish Hamilton, 2004.

Hearn, William Edward. *The Aryan Household, Its Structure and its Development*. Melbourne: George Robertson, 1878.

Hechter, Michael. «Review of James S. Coleman, Foundations of Social Theory.» *Public Choice*. no. 73 (1992), pp. 243-247.

Henisz, Witold, Bennet A. Zelner & Mauro F. Guillén. «The Worldwide Diffusion of Market-oriented Infrastructure Reform, 1977-1999.» *American Sociological Review*. no. 70 (2005), pp. 871-897.

Hiller, E. T. *Principles of Sociology*. New York: Harper & Bros, 1933.

Hinkle, Roscoe C. *Developments in American Sociological Theory, 1915-1950*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Hobhouse, L. T. *Liberalism*. London: Williams & Norgate, 1911.

_______. *The World in Conflict*. London: Fisher Unwin, 1915.

Hobhouse, L. T., G. C. Wheeler & M. Ginsberg. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*. London: Chapman & Hall, 1915.

Hoecker-Drysdale, Susan. *Harriet Martineau: First Woman Sociologist*. New York: St Martin's Press, 1992.

Hooper, Charlotte. *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*. New York: Columbia University Press, 2001.

Hopenhayn, Martín. *No Apocalypse, No Integration: Modernism and Postmodernism in Latin America.* Durham: Duke University Press, 2001.

Hopkins, Terence K. «The Study of the Capitalist World-economy: Some Introductory Considerations,» in: Walter L. Goldfrank (ed.), *The World-System of Capitalism: Past and Present* (Beverly Hills: Sage, 1979), pp. 21-52.

Horne, Donald. *The Lucky Country: Australia in the Sixties*. Ringwood: Penguin, 1964.

Horowitz, David (ed.). *Radical Sociology: An Introduction*. San Francisco: Canfield, 1971.

Hountondji, Paulin J. *Libertés: Contribution à la Révolution Dahoméen*. Cotonou: Editions Renaissance, 1973.

_______. *African Philosophy: Myth and Reality*. H. Evans & J. Rée (trans.). London: Hutchinson, 1983 [1976].

_______. «Pour une sociologie des représentations collectives,» dans: R. Horton et al., *La pensée métisse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), pp. 187-192.

_______ (ed.). *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar: CODESRIA, 1997 [1994].

_______. «Producing Knowledge in Africa Today.» *African Studies Review*. vol. 38, no. 3 (1995), pp. 1-10.

_______. «Intellectual Responsibility: Implications for thought and Action Today.» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. vol. 70, no. 2 (1996), pp. 77-92.

_______. *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens, OH: Ohio University Press, 2002.

Huber, Evelyne & Fred Solt. «Successes and Failures of Neoliberalism.» *Latin American Research Review*. vol. 39, no. 3 (2004), pp. 150-164.

Hudson, Liam. *The Cult of the Fact*. London: Jonathan Cape, 1972.

Huneeus, Carlos. *Chile, un país dividido: La actualidad del pasado*. Santiago de Chile: Catalonia, 2003.

Hutchinson, Bertram. *Old People in a Modern Australian Community: A Social Survey*. Melbourne: Melbourne University Press, 1954.

Jacobs, Sean & Richard Calland (eds.). *Thabo Mbeki's World: The Politics and Ideology of the South African President*. London: University of Kwazulu-Natal Press and Zed Books, 2002.

Johnson, Pauline. *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. London: Routledge, 2006.

Johnson, Vivien. *Radio Birdman*. Melbourne: Sheldon Booth, 1990.

_______. *Aboriginal Artists of the Western Desert: A Biographical Dictionary*. Sydney: Craftsman House, 1994.

_______. *Copyrites: Aboriginal Art in the Age of Reproductive Technologies*. Sydney: National Indigenous Arts Advocacy Association and Macquarie University, 1996.

Kagamé, Alexis. *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Brussels: Académie royale des sciences coloniales, 1956.

_______. *La philosophie bantu comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.

Kalb, Don. «Shifting Conjunctions: Politics and Knowledge in the Globalization Debate.» *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*. vol. 31, no. 2 (2004), pp. 147-191.

Kay, Cristóbal. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. London: Routledge, 1989.

_______. «Estructuralismo y teoría de la dependencia en el period neoliberal: Una perspectiva latinoamericana.» *Nueva sociedad* (Venezuela). no. 158 (1998), pp. 100-119.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.

_______. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 1981.

____ (ed.). *Religion and Politics in Iran*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Kellner, Douglas. «Theorizing Globalization.» *Sociological Theory*. vol. 20, no. 3 (2002), pp. 285-305.

Kenyatta, Jomo. *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Secker & Warburg, 1938.

Kidd, Benjamin. *Social Evolution*. 3rd ed. London: Macmillan, 1898 [1894].

Kiernan, V. G. *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*. Boston: Little, Brown. 1969.

Kimmel, Michael S., Jeff Hearn & Raewyn Connell (eds.). *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. Thousand Oaks: Sage, 2005.

Kishwar, Madhu & Ruth Vanita (eds.). *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*. London: Zed Books, 1984.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lafitte, Paul. *Social Structure and Personality in the Factory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Lal, Vinay. *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy*. London: Pluto, 2002.

_______. *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

La Nauze, J. A. *Political Economy in Australia: Historical Studies*. Melbourne: Melbourne University Press, 1949.

Langman, Lauren. «From Virtual Public Spheres to Global Justice: A Critical Theory of Internetworked Social Movements.» *Sociological Theory*. vol. 23, no. 1 (2005), pp. 42-74.

Lawuyi, O. B. & Olufemi Taiwo. «Towards an African Sociological Tradition: A Rejoinder to Akiwowo and Makinde.» *International Sociology*. vol. 5, no. 1 (1990), pp. 57-73.

Lepenies, Wolf. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Letourneau, Charles. *Sociology, Based upon Ethnography*. London: Chapman & Hall, 1881.

Levine, Donald N. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969 [1949].

_______. *Tristes tropiques*. London: Jonathan Cape, 1973 [1955].

Levy, Marion J. Jr. «Scientific Analysis as a Subset of Comparative Analysis,» in: J. C. McKinney & E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970), pp. 99-110.

Liebersohn, Harry. *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Love, Joseph L. «Raúl Prebisch (1901-1986): His Life and Ideas.» *British Library Document Supply Centre*, 88/29440 (1986).

Ludden, David (ed.). *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. London: Anthem Press, 2002.

Lukács, Gyorgy. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. London: Merlin Press, 1971 [1923].

Lukes, Steven. *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

Lüschen, Günther. «25 Years of German Sociology after World War II: Institutionalization and Theory.» *Soziologie*. no. 3 (1994), pp. S11-32.

Lyman, Stanford M. *Militarism, Imperialism and Racial Accommodation: An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park*. Fayetteville: University of Arkansas Press, 1992.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MacDonald, Robert H. *The Language of Empire: Myths and Metaphors of Popular Imperialism, 1880-1918*. Manchester: Manchester University Press, 1994.

MacIver, R. M. *Society*. New York: Farrar & Rinehart, 1937.

McGee, Reece (ed.). *Sociology*. Hinsdale: Dryden Press, 1977.

McGeough, Paul. «The Changing Face of Iran.» *Sydney Morning Herald* (19-20 August, 2006), pp. 23-30.

McMichael, Philip. *Development and Social Change: A Global Perspective*. 2nd ed. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000.

Makgoba, Malegapuru William (ed.). *African Renaissance: The New Struggle*. Tafelberg: Mafube, 1999.

Makinde, M. Akin. «Asuwada Principle: An Analysis of Akiwowo's Contributions to the Sociology of Knowledge from an African Perspective.» *International Sociology*. vol. 3, no. 1 (1988), pp. 61-76.

Malik, Hafeez. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia University Press, 1980.

Malouf, David. *The Great World*. London: Chatto & Windus, 1990.

Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Mann, Michael. «Globalization and September 11.» *New Left Review*, no. 12 (2001), pp. 51-72.

Mannheim, Karl. *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1940 [1935].

Martin, William G. & Mark Beittel. «Toward a global sociology? Evaluating Current Conceptions, Methods, and Practices.» *Sociological Quarterly*. vol. 39, no. 1 (1998), pp. 139-161.

Martinelli, Alberto. «Global Order or Divided World?.» *Current Sociology*. vol. 51, no. 2 (2003), pp. 95-100.

Marchand, Marianne H. & Anne Sisson Runyan (eds.). *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances*. London: Routledge, 2000.

Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969.

Mendez, Jennifer Bickham. «Transnational Organizing for Maquila Workers' Rights in Central America,» in: Nancy A. Naples & Manisha Desai (eds.), *Women's Activism and Globalization* (New York: Routledge, 2002), pp. 121-141.

Menon, Nivedita (ed.). *Gender and Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999; [1992].

Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. 2nd ed. Glencoe, IL: The Free Press, 1957 [1949].

Meyer, John W. «Globalization: Sources and Effects on National States and Societies.» *International Sociology*. vol. 15, no. 2 (2000), pp. 233-248.

Mill, John Stuart. *A System of Logic*. London: Longmans Green, 1891 [1843].

Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, 1959.

_______. *The Marxists*. New York: Dell, 1962.

Mingay, G. E. *English Landed Society in the Eighteenth Century*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Mirsepassi, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Mistral, Gabriela. *Selected Poems*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003.

Mittelman, James H. *Whither Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology*. London: Routledge, 2004.

Mkandawire, Thandika. «Non-organic Intellectuals and 'learning' in Policy-Making Africa.» Paper presented to the EGDI seminar on «What do Aid Agencies and their Co-operating Partners Learn from their Experiences?» 24 August 2000.

Moghadam, Valentine M. «Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization.» *International Sociology*. vol. 15, no. 1 (2000), pp. 57-85.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo & Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Montecino, Sonia. «Identidades y diversidades en Chile,» in: Manuel Antonio Garretón (ed.), *Cultura y desarollo en Chile* (Santiago: Andres Bello, 2001), pp. 65-98.

Morgan, J. Graham. «Courses and Texts in Sociology.» *Journal of the History of Sociology*. vol. 5, no. 1 (1983), pp. 42-65.

Moulian, Tomás. *Chile actual: Anatomía de un mito*. 3rd ed. Santiago: LOM, 2002.

Mudimbe, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

_______. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Nandy, Ashis. *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*. New Delhi: Allied, 1980.

_______. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

_______. *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. New Delhi: Oxford University Press, 1987.

_______. *An Ambiguous Journey to the City: The Village and the Other Odd Ruins of the Self in the Indian Imagination*. New Delhi: Oxford University Press, 2001.

_______. *The Romance of the State, And the Fate of Dissent in the Tropics*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

_______. *Bonfire of Creeds: The Essential Ashis Nandy*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.

Nedelmann, Birgitta & Piotr Sztompka (eds.). *Sociology in Europe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994.

Nederveen Pieterse, Jan. *Globalization & culture: Global mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

Nisbet, Robert A. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1967.

Nkrumah, Kwame. *Autobiography*. Edinburgh: Nelson, 1957.

Nochteff, Hugo & Martin Abeles. *Economic Shocks without Vision: Neoliberalism in the Transition of Socio-Economic Systems. Lessons from the Argentine Case*. Madrid: Iberoamericana, 2000.

O'Brian, Patrick. *Joseph Banks: A Life*. London: Collins Harville, 1987.

Odora Hoppers, Catherine A. (ed.). *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems: Towards a Philosophy of Articulation*. Claremont: New Africa Books, 2002.

Oeser, O. A. & F. E. Emery. *Social Structure and Personality in a Rural Community*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

Oeser, O. A. & S. B. Hammond. *Social Structure and Personality in a City*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

Olavarría, José & Enrique Moletto (eds.). *Hombres: Identidad/es y Sexualidad/es: III Encuentro de Estudios de Masculinidades*. Santiago: FLACSO-Chile, 2002.

Orellana, Marjorie Faulstich, Barrie Thorne, Anna Chee & Wan Shun Eva Lam. «Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration.» *Social Problems*. vol. 48, no. 4 (2001), pp. 572-591.

Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa. «Publications.» *OSSREA Bulletin*. vol. 2, no. 2 (2005), pp. 44-47.

Orwell, George. *In Front of Your Nose: Collected Essays, Journalism and Letters, Volume IV, 1945-1950*. London: Secker and Warburg, 1968.

Pandey, Gyanendra. «Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-22.» *Subaltern Studies*. vol. 1 (1982), pp. 143-197.

Pareto, Vilfredo. *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*. New York: Harcourt Brace, 1935 [1916].

Park, Robert E. & Ernest W. Burgess. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1924 [1921].

Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: McGraw-Hill, 1937.

Partovi, Pedram. «Authorial Intention and Illocutionary Force in Jalal Ali-I Ahmad's Gharbzadigi.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. vol. 18, no. 2 (1998), pp. 73-80.

Paul, Mandy & Geoffrey Gray. *Through a Smoky Mirror: History and Native Title*. Canberra: Aboriginal Studies Press, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2002.

Paxton, Nancy L. *George Eliot and Herbert Spencer: Feminism, Evolutionism, and the Reconstruction of Gender*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Payne, M. W. «Akiwowo, Orature and Divination: Approaches to the construction of an Emic Sociological Paradigm of Society.» *Sociological Analysis*. vol. 53, no. 2 (1992), pp. 175-187.

Paz, Octavio. *The Labyrinth of Solitude, enlarged ed*. London: Penguin, 1990 [1950].

Peires, J. B. «Nxele, Ntsikana and the Origins of the Xhosa Religious Reaction.» *Journal of African History*. vol. 20, no. 1 (1979), pp. 53-54.

Phillips, A. A. «Australian Literature,» in: W.V. Aughterson (ed.), *Taking Stock: Aspects of Mid-Century Life in Australia* (Melbourne: Cheshire, 1953), pp. 79-96.

Plaatje, Sol T. *Native Life in South Africa: Before and Since the European War and the Boer Rebellion*. Braamfontein: Ravan Press, 1982 [1916].

Platt, Jennifer. «The United States Reception of Durkheim's The Rules of Sociological Method.» *Sociological Perspectives*. no. 38 (1995), pp. 77-105.

Polillo, Simone & Mauro F. Guillén, «Globalization Pressures and the State: The Worldwide Spread of Central Bank Independence.» *American Journal of Sociology*. vol. 110, no. 6 (2005), pp. 1764-1805.

Prebisch, Raúl. *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems*. United Nations: Department of Economic Affairs, 1950.

_______. *Towards a New Trade Policy for Development: Report by the Secretary-General of the United Nations Conference on Trade and Development*. New York: United Nations, 1964.

_______. «The Latin American periphery in the Global System of Capitalism.» *CEPAL Review*, no. 13 (1981), pp. 143-150.

_______. *Capitalismo periférico: crisis y transformación*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Pusey, Michael. *Economic Rationalism in Canberra: A Nation-Building State Changes its Mind*. London: Cambridge University Press, 1991.

Quijano, Aníbal. «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.» *International Sociology*. vol. 15, no. 2 (2000), pp. 215-232.

Rahnema, Ali. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. London: I. B. Tauris, 1998.

Ritzer, George. «Rethinking Globalization: Glocalization/Grobalization and Something/Nothing.» Sociological Theory. vol. 21, no. 3 (September 2003), pp. 193-209.

Ray, Raka. *Fields of Protest: Women's Movements in India*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Reuter, E. B. & C. W. Hart. *Introduction to Sociology*. New York: McGraw-Hill, 1933.

Reynolds, Henry. *Aboriginal Sovereignty: Reflections on Race, State and Nation*. Sydney: Allen & Unwin, 1996.

Ricardo, David. *Principles of Political Economy and Taxation*. Amherst: Prometheus Books, 1996; [1817].

Ritzer, George. «Rethinking Globalization: Glocalization/Grobalization and Something/Nothing.» *Sociological Theory*. vol. 21, no. 3 (September 2003), pp. 193-209.

Robbins, Derek (ed.). *Pierre Bourdieu*. London: Sage, 2000.

Roberts, Helen. *Doing Feminist Research*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.

_______. «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-heterogeneity,» in: Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage, 1995), pp. 25-44.

Robinson, Jennifer. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London: Routledge, 2006.

Robinson, William I. «Social Theory and Globalization: The Rise of a Transnational State.» *Theory and Society*. vol. 30, no. 2 (2001), pp. 157-200.

Ross, Dorothy. *The Origins of American Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rostow, W. W. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Roxborough, Ian. «Globalization, Unreason and the Dilemmas of American Military Strategy.» *International Sociology*. vol. 17, no. 3 (2002), pp. 339-359.

Sader, Emir. «Hegemonia e contrahegemonia em tempos de guerra e de recessão,» in: Ana Esther Ceceña & Emir Sader (eds.), *La Guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (Buenos Aires: CLACSO, 2002), pp. 143-158.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.

Santos, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

Sarkar, Sumit. *Writing Social History*. New Delhi: Oxford University Press, 1997.

Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_______. «Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization.» *Public Culture*. vol. 12, no. 1 (2000), pp. 215-232.

_______ (ed.). *Global Networks, Linked Cities*. New York: Routledge, 2002.

Saunders, Peter. *The Poverty Wars: Reconnecting Research with Reality*.

Sydney: University of New South Wales Press, 2005.

Sayad, Abdelmalek. «Abdelmalek Sayad in Interview,» in: Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu* (London: Sage, 1996), pp. 59-77.

Schuerkens, Ulrike. «The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization.» *Current Sociology*. vol. 51, nos. 3/4 (2003), pp. 209-222.

_______. «Transnational Migrations and Social Transformations: A Theoretical Perspective.» *Current Sociology*. vol. 53, no. 4 (2005), pp. 535-553.

Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann, 1972 [1932].

Scott, David & Robert U'Ren. *Leisure: A Social Enquiry into Leisure Activities and Needs in an Australian Housing Estate*. Melbourne: Cheshire, 1962.

Seidman, Steven. *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

Serequeberhan, Tsenay (ed.). *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon House, 1991.

Shariati, Ali. *On the Sociology of Islam*. Hamid Algar (trans.). Berkeley: Mizan Press, 1979.

_______. *Man and Islam*. Fatollah Marjani (trans.). Houston: Free Islamic Lit Inc., 1981.

_______. *What is to be Done? The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Farhang Rajaee (ed.). Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

_______. «Shahadat,» in: Mahmud Taliqani, Murtada Mutahhari & Ali Shariati, *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986), pp. 153-229.

Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books, 1989.

Silva, Eduardo. *The State and Capital in Chile: Business Elites, Technocrats, and Market Economics*. Boulder, CO: Westview, 1996.

Sinha, Mrinalini. *Colonial Masculinity*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

Sitas, Ari. «The African Renaissance Challenge and Sociological Reclamations in the South.» *Current Sociology*. vol. 54, no. 3 (2006), pp. 357-380.

Sklair, Leslie. *The Transnational Capitalist Class*. Malden: Blackwell, 2001.

_______. *Globalization: Capitalism and its Alternatives*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Slater, David. *Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North-South Relations*. Oxford: Blackwell, 2004.

Smart, Barry. «Sociology, Globalisation and Postmodernity: Comments on the 'Sociology for One World' Thesis.» *International Sociology*. vol. 9, no. 2 (1994), pp. 149-159.

Smelser, Neil J. «Can Individualism Yield a Sociology?.» *Contemporary Sociology*. vol. 19, no. 6 (1990), pp. 778-783.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: J. M. Dent, 1910 [1776].

Smith, Dorothy E. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

Smith, T. V. & Leonard D. White (eds.). *Chicago: An Experiment in Social Science Research*. Chicago: University of Chicago Press, 1929.

Sonntag, Heinz R. «How the Sociology of the North Celebrates Itself.» *ISA Bulletin*, no. 80 (1999), pp. 21-25.

Sorokin, Pitirim A. *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper Bros, 1928.

_______. *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book, 1937-41.

Spencer, Baldwin & F. J. Gillen. *The Native Tribes of Central Australia*. London: Macmillan, 1899.

Spann, R. N. «Cliches and other Bad Habits in Political Science.» *Politics*. vol. 1, no. 1 (1966), pp. 3-16.

Spencer, Herbert. *Social Statics*. New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1954 [1850].

_______. *The Study of Sociology*. 13th ed. London: Kegan Paul, Trench. 1887 [1873].

_______. *The Principles of Sociology*. 3 vols. New York: Appleton, 1893-96 [1874-1877].

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. London: Allen & Unwin, 1932 [1918-22].

Stauffer, Robert H. *Kahana: How the Land was Lost*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Stead, Christina. *Seven Poor Men of Sydney*. Sydney: Angus & Robertson, 1965 [1934].

Stiebing, William H. *Uncovering the Past: A History of Archaeology*. Buffalo: Prometheus Books, 1993.

Stiglitz, Joseph E. *Globalization and its Discontents*. London: Penguin, 2002.

Sumner, William Graham. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: Ginn, 1934 [1906].

Yat-sen, Sun. *San Min Chu I: The Three Principles of the People*. Frank W. Price (trans.), L. T. Chen (ed.). New York: Da Capo Press, 1975 [1927].

Suttner, Raymond. «Talking to the Ancestors: National Heritage, the Freedom Charter and Nation-building in South Africa in 2005.» *Development Southern Africa*. vol. 23, no. 1 (2006), pp. 3-27.

Sutton, Peter (ed.). *Dreamings: The Art of Aboriginal Australia*. New York: Asia Society Galleries, 1988.

Swartz, David L. & Vera L. Zolberg (eds.). *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2004.

Swingewood, Alan. *A Short History of Sociological Thought*. 3rd ed. Basingstoke: Palgrave, 2000.

Taft, Ronald. «The Myth and Migrants,» in: P. Coleman (ed.), *Australian Civilization* (Melbourne: Cheshire, 1962), pp. 191-206.

Taylor, Ian & Paul Williams. «South African Foreign Policy and the Great Lakes Crisis: African Renaissance Meets Vagabondage Politique?.» *African Affairs*, no. 100 (2001), pp. 265-286.

Tempels, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine, 1959 [1945].

Tharu, Susie & Tejaswini Niranjana. «Problems for a Contemporary Theory of Gender.» *Subaltern Studies*. no. 9 (1996), pp. 232-260.

Therborn, Göran. *Science, Class, and Society*. London: New Left Books, 1976.

_______. «Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance.» *International Sociology*. vol. 15, no. 2 (2000), pp. 151-179.

Thomas, Hugh. *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870.* New York: Simon & Schuster, 1997.

Thomas, William I. *Sex and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1907.

Thompson, E. P. «The Peculiarities of the English.» *Socialist Register* (1965), pp. 311-362.

Thrift, Nigel. «Bear and Mouse or Bear and Tree? Anthony Giddens» Reconstitution of Social Theory.» *Sociology*. vol. 19, no. 4 (1985), pp. 609-623.

Todd, Arthur James. *Theories of Social Progress: A Critical Study of the Attempts to Formulate the Conditions of Human Advance*. New York: Macmillan, 1918.

Toer, Pramoedya Ananta. *Child of All Nations*. New York: Penguin, 1996 [1979].

Tomlinson, John. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Association*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955 [1887].

Touraine, Alain. *The Post-Industrial Society*. New York: Random House, 1971.

Toye, John & Richard Toye. *The UN and Global Political Economy: Trade, Finance, and Development*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Turner, Bryan S. «Research Note: From Orientalism to Global Society.» *Sociology*. no. 23 (1989), pp. 629-638.

Turner, Jonathan H. «Review Essay: The Theory of Structuration.» *American Journal of Sociology*. vol. 91, no. 4 (1986), pp. 969-977.

Turner, Stephen P. & Jonathan H. Turner. *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*. Newbury Park: Sage, 1990.

Turney, Clifford, Ursula Bygott & Peter Chippendale. *Australia's First: A History of the University of Sydney Volume I, 1850-1939*. Sydney: University of Sydney and Hale & Iremonger, 1991.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2nd ed. London: Murray, 1873.

Urry, John. «Book review: The Constitution of Society.» *Sociological Review*. vol. 34, no. 2 (1986), pp. 434-437.

Vahdat, Farzin. *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.

Valdés, Teresa (ed.). *El índice de compromiso cumplido—ICC. Una estrategia para el control ciudadano de la equidad de género*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 2001.

Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Vellinga, Menno. «Globalization and Neoliberalism: Economy and Society in Latin America.» *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. vol. 32, no. 2 (2002), pp. 25-43.

Walker, Alan. *Coaltown: A Social Survey of Cessnock, NSW*. Melbourne: Melbourne University Press, 1945.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.

_______. «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis.» *Comparative Studies in Society and History*. vol. 16, no. 4 (1974), pp. 387-415.

_______. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_______. *End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Ward, Lester F. *Dynamic Sociology, or Applied Social Science as Based upon Statical Sociology and the Less Complex Sciences*. 2nd ed. New York: Appleton, 1897.

_______. *Pure Sociology*. New York: Macmillan, 1903.

Weber, Max. «Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Labourers,» in: Keith Tribe (ed.), *Reading Weber* (London: Routledge, 1989 [1894]), pp. 158-187.

White, Luise, Stephan F. Miescher & David William Cohen (eds.). *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

White, Patrick. *The Tree of Man*. London: Eyre & Spottiswoode, 1956.

Williams, Nancy M. *The Yolngu and their Land: A System of Land Tenure and the Fight for its Recognition*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1986.

Wiredu, Kwasi. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. D.F. Pears & B.F. McGuinness (trans.). London: Routledge, 1974 [1921].

Yacine, Tassadit. «L'Algérie, matrice d'une oeuvre,» dans: Pierre Encrevé & Rose-Marie Lagrave (eds.), *Travailler avec Bourdieu* (Paris: Flammarion, 2003), pp. 333-345.

_______. «Pierre Bourdieu, amusnaw Kabyle ou intellectuel organique de l'humanité,» dans: Gérard Mauger (ed.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu* (Bellecombe-en-Bauges: Editions de Croquant, 2005), pp. 565-574.

Yeo, Eileen Janes. *The Contest for Social Science: Relations and Representations of Gender and Class*. London: Rivers Oram Press, 1996.

Yunupingu, Galarrwuy (ed.). *Our Land is Our Life: Land Rights-Past, Present and Future*. Brisbane: University of Queensland Press, 1997.

Zacharin, Robert Fyfe. *Emigrant Eucalypts: Gum Trees as Exotics*. Cape Schanck, Victoria: the author, 1976.

Zubrzycki, Jerzy. *Immigrants in Australia: A Demographic Survey Based on the 1954 Census*. Melbourne: Melbourne University Press, 1960.



فهرس عام

-ب-

-ج-

–ل–